

# حاشیہ مولانا فضل حق خیر آبادی علیٰ شرح المسلم للقاظمی مبارک

[www.FazleHaq.com](http://www.FazleHaq.com)

ناشر: دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

Presented Online By:

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک  
Alahazrat Network

&

NAFSEISLAM.COM NETWORK



حاشیہ مولانا حق خیر آبادی

شرح اسلم للفقہی مبارک

www.nafseislam.com

www.nafseislam.com

۱۱  
۱۵۱

ناشر

دارالعلوم ضیاء اسلام سیال شریف



ذکا فضائل الشیوخ و تلمیذین

الحاشیة للعلامة الشیخ  
العلامة الشیخ

شرح أم القیام  
بالحاشیة



دارالعلوم ضیاء الشمس  
لاسلام خیال شریف



تعداد : ۱۰۰۰  
 طابع : ڈاکٹر تسخیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال شریف  
 مطبع : ایور گرین پریس - لاہور  
 ناشر : دارالعلوم منیا شمس الاسلام سیال شریف  
 قیمت : ۳۰/- روپے  
 (دی پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں ملنے کے پتے

ٹاکٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ ضویۃ اندرون بوماری و راز لاہور

تفصیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمال - لاہور

فون - ۱۰۷۷۰۱۴



# فہرست

صفحہ	موضوع	صفحہ	موضوع
۴۳	تحقیق نفی الولد لہ تعالیٰ	۱	تعریف بالمحشی العلام
۴۶	لا یشاء احدہ ولا یجانہ	۲	تحقیق لفظ سبحان
۵۰	تحقیق قول المصنف لا یتغیر	۸	ما اعظم شأنہ
۵۲	تعالیٰ عن الجنس والجمہات	۹	لا یحدای لا یحیطہ عقل
۵۳	انہ تعالیٰ لیس بحسم	۱۰	الرد علی الملا محمد حسن الکنوی
۵۳	جمل الکلیات والجزئیات	۱۲	لا یتصور
۵۳	ذکر المذاہب المختلفہ فی الوجود	۱۶	دلیل نفی حصول الاشیاء بانفسہا
۵۸	معانی المصداق	۱۹	مسئلہ علم الواجب تعالیٰ ومذاہب علماء فیہ
۶۰	عینیتہ الوجود وزیادہ	۲۱	ابطال مذہب شیعین واقلاطون بسببہ وجود
۶۷	الکلام علی عینیتہ الوجود للواجب تعالیٰ	۲۶	کشف شبہات المنکرین لعلمہ تعالیٰ
۷۵	ہل یجز اطلاق لفظ الماہیۃ علیہ تعالیٰ ام لا ؟	۳۰	تحقیق الحالۃ الادراکیۃ
۷۵	اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ للاحقیقۃ ام مجاز ؟	۳۲	مسائلک العلماء لاثبات علمہ تعالیٰ
۷۹	الامکان علمۃ الاحتیاج او الحدوث ؟	۳۳	علمہ تعالیٰ بالاشیاء علی نوعین اجمالی وتفصیلی
۸۳	الکلام علی ان الشیء ما لم یحب لم یوجد	۳۶	مذہب الصوفیۃ الکرام فی علمہ تعالیٰ
۹۲	قدم الانواع بتعاقب الافراد باطل	۳۹	توجیہ قول الفارابی علمہ بالکل بعد ذواتہ الخ
۹۳	تحریر محل النزاع بین قائلی بحمل البیض والمربک	۴۰	تحقیق قول المصنف لا ینتج

١٦٠	بيان الطرق الذوق	٩٢	الرد على بعض اتباع الياقوتية عشرها
١٦٣	ثلاثة عشر مذاهب في العلم	٩٨	الرد على الياقوت
١٦٥	وجه ضبط المذاهب المشهورة في العلم	١٠٣	الكلام على ما هو الحق من جعل البسيط والمركب
١٦٦	حصول الاشارة بانفسها واشياها وتحقيق الحق	١٠٤	كشف شبهات صحاب الجمل المولف
١٨١	المذهب المختار في العلم هو الذي ذهب اليه المتأيدون	١٠٤	قول الشيخ ليس حجة علينا
	الرد على الشارح باحد عشر وجها حيث جعل	١١٩	اثبات وجود الصانع
١٨٢	العلم نفس الواجب	١٢٦	البحث والاتفاق
١٨٦	المذاهب الواقعة في التصديق وهل هو علم او من لواحقه	١٢٦	تحقيق المقدمة
١٨٨	الحكم معان اربعة	١٢٤	الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب
١٨٨	تحقيق متعلق التصديق	١٢٨	العلم المتصور الخ
١٩٢	تحقيق ان التصور والتصديق نوعان قيانان	١٢٩	مقسم التصور والتصديق
١٩٢	التصور يتعلق بنفسه ونقيضه		علم المجردات بغير ذاتها وصفاتها حصولي
١٩٩	استدلال بعض الشارح على بقاء التصديق الخ	١٣١	منقسم الى التصور والتصديق
	استدلال الفلاس على كون علم النفس بصفاها حصوليا	١٣٤	تقسيم العلم الى الحصولي والحصولي
٢٠٥	بيان اثني عشر مذاهب في المعلوم وحق ما هو الحق فيه	١٣٣	العلم على قسمين علم بالكلية وعلم بالوجه
٢١١	استدلال الفلاس على بقاء النفس	١٣٤	ما هو علم الواجب مطلقا منقسم الى التصور والتصديق
٢١٢	ابطال القول بحصول الاشارة بانفسها	١٣٨	الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق وما هو المعبر في المقسم
٢١٩	جواب اشكال التافين للوجود الذهني	١٥٠	الكلام على ان العلم بهي او نظري
٢٢٤	تحقيق الحالت الادراكية	١٦٠	كالنور والسرور نظير او مثال

٢٣٠	الكلام على وجود الكلى الطبعى فى الخارج	٢٣٠	تفرد المصنف
٢٢٩	بما لا مزيد عليه	٢٣١	علم الحجة بحالة اخرى
٣٣٣	الجزئية من المعقولات الثانية ام لا ؟		اتصاف المحصول القديم والمختص
٣٣١	لوازم الماهية من المعقولات الثانية ام لا ؟	٢٣٩	بالبداهة والنظرية
٣٣٣	الرد على الباقر بـ ستة وجوه	٢٣٢	البداهة والنظرية صفان للعلم او المعلوم
٣٣٣	تشنيع شديد على الشارح فى اقتدار الباقر	٢٥٠	تقرير بان التضييع
	هل يجب كون القضايا المعقودة من	٢٦٦	تقرير بان التضييع
٣٣٥	المعقولات الثانية ذهنية	٢٥٠	تقرير بان التطبيق
٣٣٤	معنى ظرف الاتصاف	٢٥٣	لا يعلم التصور من التصديق وبالعكس
٣٣٨	فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس لنبية وثبوتها	٢٤٤	تعريف الفكر والنظر
٢٥٣	اشكال عوليس	٢٨٣	شك خطيب به سقراط
٣٥٦	اقوال شتى فى ظرف الاتصاف بالوجود	٢٨٩	المعرف يقيد علما جديدا ام لا
٣٦٨	الكلام على تحقيق الدوائى بعشرة وجوه	٢٩٠	تعريف موضوع العلم
٣٨٩	تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب	٣٠٣	اقسام الواسطة
٣٠٨	تحقيق مطلب ما	٣٠٦	المرضى الذاتى
٣١٤	جواب ما منحصر فى الحد والمجنس والنوع	٣١١	مبحث المعقول الثانى
٣٢٣	مطلب بل	٣١٢	الرد على المحقق الدوائى بخمسة اوجه
٣٤٠	الرد على الباقر لوجوه عديدة	٣٢٠	هل تختص الكلية بالوجود الذاتى ؟



# تعريف بالحقشي علام قدس

مولده ونسبه

هو الامام الهمام، مرجع الفضلاء، الامام، فخر الحكماء، التكميل، بطل الحجة،  
المعلم الرابع للمنطق والحكمة، الاستاذ المطلق شيخنا العلامة محمد فضل حق الشهيد العمري  
الحقشي الحنفى الخیر آبادى تغمده الله بالايادى ولد رحمه الله تعالى سنة اثنتى عشرة  
بعد الالف و مائتين من هجرة نبي الشقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ويصل نسبه ببينا  
امير المؤمنين غيظ المنافقين سيد الفاروق رضى الله تعالى عنه باثنين وثلاثين سنة  
ولذا كان رحمه الله تعالى راسخا فى الدين، شديدا على الكفرة والمبتدعين المنتقصين بحجة  
سيد المرسلين عليه صلوات رب العالمين -

تلقية لعلم وثبت مشائخه

تمتذنى العلوم العقلية والنقلية على ابيه الفاضل العلامة، البحر الطمطم مولانا  
محمد فضل امام (١٢٤٥ هـ / ١٨٢٩ م) واخذ الحديث عن شيخ المحدثين مولانا  
الشاه عبدالقادر المحدث الدهلوى (١٢٤٥ هـ / ١٨٢٧ م) ابن مولانا الشاه ولي الله  
المحدث الدهلوى (١١٧٦ هـ / ١٧٦٢ م) واستفاد من امام المحدثين مولانا  
الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى (١٢٣٩ هـ / ١٨٢٤ م) على انشاء قصيدة  
على قصيدة امرئ القيس وعرضا على شيخنا الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى فاشار  
الشيخ الى غرابة بعض الالفاظ فاستشهد العلامة بعشرين شعرا من كلام المتقدمين  
فقال شيخ قدس سره انك مصيب وقد وقع الى السوء، ولما صنف سراج  
السند الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوى تحفة اثنا عشرية "في رد الشيعة جبار  
مجتهد ايراني من اولاد مير باقر داماد اشعري بدلى ليلى اظراف شيخ المحدث فلقية العلامة  
محمد فضل حق الخیر آبادى وهو ابن اثنتى عشرة سنة وجبرلى فى انشاء الكلام ذكر

الافني لمبين تصنيف الباقر الشيعي فاعترض عليه العلامة بوجود عديدة ورد كلامه بطرق عديدة فبهت المجتهد وهرب في آخر الليل مخفياً وعاد الى موطنه غائبا خاسا.

فرغ العلامة من جميع العلوم العالية والآلية واشتغل بتدريسها وهو ابن ثلث عشرة سنة في عام (١٢٢٥ هـ / ١٨٠٩ م) وبعد ذلك حفظ القرآن المجيد في اربعة اشهر وبضع ايام وبايع على يد شيخ العصر المعروف بدعوى من شاه الدلوي في السلسلة العالية الحشتية - علومه ومعارفه وآراء المشاهير فيه

وكان رحمه الله تعالى فاتقا على جميع الاقران في العلوم الاصلية والفرعية، متخصصا في اصول الفقه والعلوم الادبية والكلامية، اما المعقولات فقد بلغ فيها درجة الاجتهاد ولا يدانيه فيها احد في عصره

قال الطبيب عبدالحى المدير السابق لندوة العلماء بلكهنؤ في اجزرايخ من "نزاهة الخواطر ووجه الماسمع والنواظر" في ترجمة العلامة -

"احد الاساتذة المشهورين، لم يكن له نظير في زمانه في الفنون

الحكمية والعلوم العربية"

وقال السيد احمد خان ميرتس كلية على كره في آثار الصناديد

"فريد الدهر في جميع العلوم والفنون، كان فكره العالي متوس

اساس المنطق والحكمة، لم يكن لعلماء عصره وفضلاء الدهر مجال

ان يحضروا في حضرة المناظرة، وكثيرا ما شوه بان ارباب الكمال

لما سمعوا حرفا من كلامه افتخروا بتلكه"

وقال المحرر محمد جعفر التهانيسري في السوانح الاحمدية في حقته -

”مجسم المنطق ومصحح الغلاط افلاطون وسقراط وبقرط“

وقال مولانا محمد الدين في روضة الآداب

”قصائده الغرار فائقة على قصائد امر القيس وسبيد، وله  
يد طولي في النظم والنثر بحيث لا يكون له عدل في السلف  
والخلف الا قليل بلا مبالغة“

والحق انه حقيق بان يسمى المعلم الرابع -

اشتغاله بالقصائد والمدائح

وكان رحمه الله تعالى اشعر اهل العصر، نظمه غيف على اربعة آلاف شعر  
وغالب كلامه مشتمل على مدح سيد الابرار محمد المختار صلى الله تعالى عليه وسلم  
وذكر المحن الشاقة التي تحملها زمن جلالة بجزيرة اندمان، وبعضه في هجر الكفار  
وذم الفرقة الطاغية الرومانية، له قلم سيال وفكر سليم، كلما توجه الى ايضاح  
مسئلة يظن ان غيا هب الشكوك تزول بجوانه وانوار الحق تبدو من فيه ولسانه،  
ومن شعره في مدح سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم،

هو اول النور انى تبلىجت بضياءه في العالم الاضواء

هو اول الانبياء، آخرهم به ختم النبوة وابست الابدان

بدر به ابدى المصير ستره فلا جله الايداء والا بداء

قد خصه الباري باوصاف على لم يعطها الاحداث والقدمات

اعطاه فضلا ليس يمكن ان يكون له شريك فيه او شركار

اسماه اذا ساه بالحسن فمن، اساءه خالفت له اساء

برحمه مفضل ذو قوة با در وقت محن معطار

ثبت مناصبه وتدرسه وتلامذته



وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محمود الاقران وفاز بمراتب عالية  
 بدار الملك وهلي وجهمر وتونك والورد نال منصب الصدارة بلكهنؤ ورامپور  
 ومع ذلك كان شغيف بتدريس العلوم الدينية والفنون لغيتية ، توجه الى  
 جنابه الطلبة والعمار للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتى صار واهبه  
 صحبته وفيضان كرمه ممن تنقذ عليهم الانامل واعترف من بحر علومه جمع كثير من العلماء  
 وجم غفير من الفضلاء ، فلنكتف بذكر بعض المشاهير والافالاحصار عسير جداً .

منهم ابنه العلامة شمس العمار محمد عبدالحق الخیر آبادی صاحب التصانيف  
 الكثيرة (د ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۹م) وعلامة الدهر مولانا هدايت الله الجونپوری  
 (د ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۸م) استاذ صدر الشريعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف  
 "بهار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول ، محب الرسول مولانا الشاه  
 عبدالقادر البدايوني (د ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱م) ابن سيف الله المسلول مولانا  
 الشاه فضل رسول البدايوني (د ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲م) والفاضل الاديب  
 مولانا فيض الحسن السهارنپوری محشي الكتب الكثيرة (د ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۲م)  
 واستاذ الاساتذة مولانا هدايت علی البریلوی (د ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۵-۱۹۰۷م) والفاضل  
 العلامة محمد عبداللہ البکرامی والفاضل العلامة مولانا عبدالعلی الرامپوری المتخصص  
 في الرياضيات (د ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۵-۶م) استاذ مجدد المائة الحاضرة ،  
 المحضرة الاعلی مولانا الشاه احمد رضا البریلوی والنواب يوسف علی خان ،  
 والنواب کلب علی خان الواليتين رياسته رامپور وغيرهم من الفضلاء والکبار  
 مصنفاته

وله تصانيف عالية ، شاهدة على جلالة فضلته وغزارة علمه ، دالة على قوة استدلاله  
 وكمال فصاحته ، فقد اثبت فيها بحقيقات معجبة رائعة وتدقيقات مطربة فائقة

ضلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاته

- ١ — الجنس العالي في شرح الجوهري العالي
  - ٢ — حاشية الافق المبين للمير باقرواداد
  - ٣ — حاشية تلخيص الشفا للشيخ ابي علي ابن سينا
  - ٤ — الهدية السعيدية ، في الحكمة
  - ٥ — رسالة في تحقيق العلم والمعلوم
  - ٦ — الروض المجرد في تحقيق حقيقة الوجود : تبين فيها بالتحال مسألة وحدة الوجود التي تتعلق بالحال -
  - ٧ — رسالة في تحقيق الكلي الطبيعي
  - ٨ — رسالة في تحقيق التشكيك في الماهيات
  - ٩ — شرح تمهيد الكلام للعلامة اتقازالي
  - ١٠ — تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى : رد فيها على امام الوهابية في الهند اسمعيل الدهلوي الذي انكر ثبوت الشفاعة بالمحبة والوجاهة للانبياء والاولياء
  - ١١ — امتناع النفي : كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه امتناع نفي سيد الانبياء -
  - صلى الله عليه وسلم في الاوصاف الكاملة بدلائل قاهرة اعيت المخالفين عن المعارضة والمعادمة ، رد فيها على اسمعيل الدهلوي وتلميذه حميد علي الترنكي
  - ١٢-١٣ — الثورة الهندية وقصائد فستنة الهند : افصح فيها اجمالاً عن اسباب جهاد الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال مظالم البراطنة عن اهل الهند وعواقبها وما جرى عليه من الحزن والمصائب -
  - ١٤ — حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفاوي
- اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تسخير احمد بامر شيخ الاسلام واين

فضيلة الشيخ محمد قمر الدين مد ظله العالی صاحب السجادة ببال الشریف ،  
ولاشک ان هذه الحاشية من اعظم آثار العلامة محمد فضل حق الخیر آبادی قدس سره  
وقد افتخر بها حين تسل عند جلالة بجزيرة اندمان عن الآثار التي تركها في لهبند  
فاشار الى هذه الحاشية وابنه العلامة محمد عبد الحق الخیر آبادی رحمه الله تعالى .  
ولاريب في ان هذه الحاشية ينبغي ان يفتخر بها ، كيف لا وقد فضل فيها مسائل  
منطقية ومباحث حكيمية كانت معركة للمفكر تفصيلا لا يحوم حوله شك ، كانه دائرة  
المعارف للميزان والحكمة ، وله في كل مسألة مذهب يستدل على مختاره بالبراهين والحجج  
القاطعة ويرد على المخالفين بوجه كثيرة تزلزل قصور المخالفة ومن طالع هذه الحاشية  
لا يتردد في ان مؤلفها قد بلغ مرتبة الاجتهاد في المنطق والفلسفة ، لا بأس بالاشارة  
الى البعض المباحث المطوية في هذه الحاشية .

قد اورد فيها تحقيق لفظ السبحان بما لا مزيد عليه ، واحتاق مذهب الصوفية  
والصافية من بين المذاهب الواقعة في علم البارئ تعالى اجل مجده في الازل ، وتحقيق  
الجعل البسيط ، وبيان حصول الاشياء بانفسها واشباحها وما هو المختار فيه ، وتحقيق متعلق  
التصديق ، وتحقيق ان البدايه والنظريه بل هما صفتان للعلم او المعلوم ، ومبحث المعقول  
الثاني ، وبيان النزاع بين القدار والمتأخرين في اجزاء القضية والقول لفصل فيه ،  
ومبحث الوجود الذمهي ودفع اشبهات الواردة عليه ، وتحقيق ان علته اللاحق  
الى الجاعل الامكان لا يحدث ، وكشف القناع عن وجود الكل لطبعي في الخارج  
وغیر ذلك من المباحث الغامضة بعبارات فصيحہ سهلة المأخذ .

### زبدة وتصوف

وكان رحمه الله تعالى مع الامارة الظاهرة والرياسة العلمية متبعاً للشرعية السنية  
والسنة النبوية على صاحبها الصلوة والسلام قال مولانا عبد الله البكرامي في مقدمته



الحقبة العلية حاشية الهدية السعيدية -

ولا يشغل ما رزقه الله تعالى من الأفعال والجلاد ، والصافات الجياد ،  
عن طاعة الله فيما أمره ونهاه ، فكان من رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله  
جسمه رهن صحبة السلطان قيسر في تذكر الرحمن

وكان مواظبا على ختمه القرآن في كل اسبوع من الايام ، للصلاة النافذة في حزن  
ليل الناس نيام ، فمن كان مواظبا على التطوعات فما ظنك به في المكتوبات ،  
وكان رحمه الله تعالى خاضعا خاشعا ، الى رحمة الله تعالى وعفوه راجعا ، يشهد

بذلك ما قال في مکتوب ارسله الى مولانا حيدر علي بفيض آبادي حيث قال  
واما ما استكشف عنه المولى الجليل ، عن حال النزول النزيل ، فانا  
هو خال خال خال ، بل شن بال منطى بسربال ، مبتلى بوبال  
غير ذي خطر وبال ، لا يتايل ان يحظر بخاطر وبال ، ولا بان ليا وبال  
فان انما صنع عمره في مرات ومبال ، اذ تو غير وخال ، لا يتو قسم  
فيه من العلم علامة ، وقصارى امره انه تكلمة ، يحفظ قصصا واساطير  
مخرقة ، مخرقة مختلفة في باب الامامة ، وهي اكاذيب موصوفة ،  
لا احاديث مرفوعة ، قد صاغها صواعون طاعون ، وتناقلها  
راودون غاؤون ، يروون كذبات ويرونها قربات ، وآئمة  
الهدى يشهدون عليهم بانهم زنادقة ، وشهادات الآئمة لا شك  
صادقة

اكرام الاصدقاء وارشادهم -

وكان رحمه الله تعالى كريم الخصال ، جميل الفعال ، جيد الاخلاق ، كثير الاحباب  
وكان الشاعر الشهير اسد الله الغالب الدهري من ختص احبابه واعظم احبائه ، يستفيد

غالب منہ وستیثیرہ ویتیم برآیہ غایۃ الایہتام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی  
 رتبہ العلامۃ واخرج منہ الاشعار المثلثۃ علی التعمید وامرہ بالاحترار عن مثل تمک  
 الاشعار و ہذا احسان عظیم منہ علیہ، وقد انشد غالب مثنویات زید اشارہ علی ماتہ  
 فی تائید العلامۃ ورد الوبابیۃ وافصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیۃ، مذکر ہذا منہ  
 اے کہ ختم الکسلینش خواندہ، دائم از روسے یقینش خواندہ  
 این الفت لاسے کہ استفراق راست حکم ناطق معبونی اطلاق راست  
 منشأ ایجاد ہر عالم کیے است گرد و صد عالم بود خاتم کیے است  
 منفرد اندر کمال ذاتی است، لاجرم شش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت برنگروم والسلام

نامہ راوری نوروم، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ ویصلح کلامہ، ولعیینہ فی اصلاح معاشہ ولذا

کان غالب یحترمہ ویوقرہ۔

رودہ علی مستدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامۃ محمد فضل حق النیر آبادی قدس سرہ ان سہیل الدہلوی

حنید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربطہ تقلید الائمۃ عن عنقہ وانحرف

عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسک آباءہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان

الاقبیار والاولیاء وسارع فی تکفیر الائمۃ المسلمۃ لتاثرہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی

دکما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تقویۃ الایمان (فاول

من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہو العلامۃ الممدوح فتاظرہ تحریرا و تقریرا

فاسکتہ وابہتہ مرارا، وکتب راوا علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع النظیر"

کانہ بستان الکمالات المحدثۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجل السلام وکمال الخیرۃ

لم یقدر احد ان یحیی عن براین بذالکتاب وصفت ایضاً راداعلیه فی مسئلة الشفاعة کتاباً باسمه "تحقیق الفتوی فی ابطال الطغوی" قسمه علی مقامات اربعة اثبت فیها مسئلة الشفاعة علی وفق اهل السنة والجماعة بدلائل قاهرة وسمحت کلام الدہلوی فی مسئلة الشفاعة من تقوية الايمان بمبانیات باهرة وقال فی آخر الکتاب: قال این کلام لا طائل از دوسے شرع مبین بلاشبہ کافر و بیدین است، ہرگز مومن و مسلمان نیست و حکم او شرعاً قتل و کفر است۔ (تحقیق الفتوی، المخطوطة)

#### اسباب جہاد اکھریہ و استقلالہا

كان العلامة رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم عقل، صاحب الراي، متيقظ القلب، جامعاً لادوات القادة، ماہراً برمز السیاسة، عالماً باصول المعیشتہ، یشرع ما فی باطن الاحول المتبدلة من الحوادث والمصائب، یغیض النصاری البرابرة لکفرهم واستیلاہم علی ممالک الہند واقطار ہما ویاتلم من زوال شوكة المسلمين وفنائہا، وكان یعتقد ان النصاری یسعون بان ینصروا سكان الہند و یخربوہم عن دینہم واختاروا لذلک حیلہ اشار الیہا العلامة فی "الثورة الہندیة"

۱۔ بنوا مدارس فی القری والامصار لیلغوا اطفال المسلمين دین النصرانیة وجہدوا فی تخریب المدارس الاسلامیة۔

۲۔ اخذوا جمیع الماکل والغلات بدل المنقود لیسیر الناس محتاجین الیہم متقادیں بہم ولا یبقی لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳۔ ارتكبوا بمنع الاختان ورفع الحجاب عن النسران الافتتان باہل الايمان وارادوا طمس سائر احکام الاسلام والايقان۔

۴۔ کلفوا عساکر المسلمين والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقیر عند استعمال



## السبأوق -

فأثارت حركة بين العساكر لاستيصال النصاري حفظاً لأديانهم فقتلوا كثيراً منهم وبلغوا دار الملك دهلي وجعلوا آخر السلاطين المغلية السلطان سراج الدين بهادر شاه ظفر أميراً لهم، فجاهد المجاهدون جنود النصاري وبذلوا بهمهم لاستخلاص وطنهم عن أيدي الكفرة الظلمة وحفاظة أعراضهم -

وكان العلامة إذ ذاك بالورثم جارب دار الملك دهلي واشتغل بانجاح جهاد الحرية، وكان له روابط سالفة بالسلطان فتقرب إليه وكان يحضر مجالس المشاورة ويشير إلى أمور ضرورية منها إعانة المجاهدين بالاموال والاقوات تعيين أهل الصلاح والخبرة على الأعمال وانتظام تحصيل المحاصل ودعوة الرؤساء إلى مشاركة الجهاد وإعانة المجاهدين فكان رأي مقبولاً ومعمولاً حتى عين ابنه العلامة عبدالحق الخیر آبادي على تحصيل المحاصل بمركانوه وجعل ميرنواب من اقاربهم عالماً على دهلي وارسل المكاتب إلى ولاية الرياسة وكان يحقق العوام والخواص على الجهاد وتحريزاً وتقريراً ويرغبهم في دفاع النصاري سراً وجهاراً، وكتب بأشارة السلطان دستوراً للملكة، قدمت الحرب بين عساكر المسلمين وجنود النصاري اربعة اشهر ثم انهزم جيش المجاهدين لعدم انخراطهم في سلك الانتقام المستحكم، وفقدان الاقوات وخيانة بعض المسلمين الذين باعوا الايمان بخمس من الاثمان بأفشار اسرار المسلمين إلى النصاري الكافرين -

فلما تسلط النصاري على دهلي كثرت العلامة فيه خمسة ايام وليالي مع اهل وعياله جاثماً عطشاناً ثم خرج إلى بلده خيرآباد مختفياً، وقتل في هذا الزمن كثير من المسلمين ونسائهم وصبيانهم يبلغ عددهم الآفا، واجتمع جيش كثير إلى ملكة عالية (حضرت محل، ملكة اوده) فوصل إليها العلامة وصار ركناً ركناً للمجلس الشرقي وقام العساكر مذبراً لأمرهم ف وقعت الحاربات العنيفة بين الفريقين حتى غلبت النصاري فاستشهد

کثیر من الابطال واخذ سبيله من استطاع من الفسار والرجال ، وكان ذلك  
خاتمة المحروب والفعال -

### جلالته وشهادته

ولما تسلط النصارى على جميع البلاد وشهتت ملكة النصارى بالصنم والامان  
موثقة بالايان رجع العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني  
وحبسده وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا استحق الجلاء  
والحبس الدائم ، فاركبوه الباغرة وارسلوه الى جزيرة اندمان التي كان فيها كثير من  
الاعرار محبوسين من قبل ، فتحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها في " الثورة  
الهندية " و " قصائد فستنة الهند " وفي هذه الفترة لمحق بجوار ربه لاشي عشر من شهر  
صفر المظفر موافقا لعشرين من أغسطس ( ۱۲۷۸ هـ / ۱۸۶۱ م ) تغمده الله تعالى بوابح  
كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فرذا و مات حميدا شهيدا -

قال محمد سعيد حسرت موزع لوصاله :-

قد توفي الاله فضل الحق ،	عالمنا جيد بلا ريب
ان نقاه المولاة من بكدة	ببخار فليس من عيب
قال تاركينه " لا دركه	فضل حق " هو انت الغيب

۸ ۷ ۲ ۱ هـ

محمد عبد الحكيم شرف القادري  
الدرسي بالجامعة النظامية الرضوية - لاہور پاکستان

۲۸ رجب ۱۳۹۵ هـ  
۸ أغسطس ۱۹۷۵ م

# ذکاء فضائل الشیوخ

بسم الله الرحمن الرحیم  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ

## الحاشیة للشیخ المولود فی الخیر المأبى

## شرح اسم اللقاى سائر تجاور غلامان

بسم الله الرحمن الرحیم  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ  
 فی شرح معانی فضائل الشیوخ

۱۳۱۴

## فی منطبع مطبع الوقف فی الدلی



سبحان الله وبحمده، والصلاة على احمد رسول وعبد، وآله وصحبه من بعده، قوله سبحان اما مصدر الخ قال  
 في الحاشية لا يكاد يعمل الا مضافا مستقرا او قال سيبويه يقال سبحت الله تسبيحا سبحانا فالصحة لتسبح وسبحان ثم  
 يقوم مقام المصدر وقد جبرى على التسبيح على الشذوذ نحو قد قلت لما جاء في غزوه سبحان من علم ما كنا نعلم قوله  
 سبحان علمته على طريق التكميم ومن مزيدة وقيل ههنا سبحان الله من علمته الفاخرة وعليه بان تقدير المضاف اليه يكون  
 الا بالسند على الضم او قول بعض النحويين في المضافات قال انهم يعلم ان سبحان يستعمل في كلامهم استعما للعين الاول  
 استعمال منصوبا مضافا كقولهم سبحان الله سبحانك وسبحانه وكقول سبحان سبحان الذي في شري العبد ثم يسئلوا  
 الثاني استعماله مقطوعا عن الاضافة ممنوعا عن المصدر كقوله سبحان من علمته الفاخرة هو على الاستعمال الاول منصوب  
 بفعل مضمر مشترك اظهره وقد اختلفت كلما تهم في اي على والاستعمال بل هو مصدر واسم المصدر الذي هو التسبيح او علمه فاما  
 الاستعمال الاول فله مستندات من تحصيلات النحاة العربية قال القاموس البسيط في تفسير قوله سبحانك لا علم لنا  
 الا ما علمنا سبحان مصدر كخضران ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا بانسبا فعليه كما ان الله وقد جبرى على التسبيح بمعنى الشكر

نسخه ويكرهه ويستفاد من على على محمد الذي هو قوله فانهم لما عملوا اساطيرهم على آله وعمره في يوم النمام البدن له ... وهو بطلق  
 حاش على نسخ السلام الذي له في الحاشية ... من عرفت انهم لما عملوا اساطيرهم على آله وعمره في يوم النمام البدن له ... وهو بطلق



على الشذوذ في قوله سبحانه من عاتية الغافرا انتهى وقال النيشابوري في تفسيره الآية معنى سبحانه شريك سبحانه أي شريك  
 تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يفعل لا يندرج في الفعل منصوبا على المصدرية وإذا استعمل غير مضاف كان سبحانه علما للتبعية  
 فإن اعلية كما تجري في الأعيان تجري في المعاني انتهى وفي القاموس سبحانه أنه تنزيها مصدر من صاحبه والولد معزوف ونصب  
 على المصدر أي أنه مصدر بقرينة أو معناه المصدرية أي الخفة في طاعته ثم قال سيج كنع سبحانه أي سيج سبحانه أي سيج  
 صريح في أن سبحانه مصدر سيج كنع وانما جمع الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التنزيه أو البررة أو قول سبحانه أنه في الصالح  
 والصالح سبحانه أنه معناه التنزيه به نصب على المصدر كانه قال ابراهيم من السور بررة وفي شرح الباب معنى سبحانه أنه سيج  
 تنزيها أي أنه تنزيها وهو في الأصل مصدر سيج كنع غير أنما قال الشاعر قبح الآلة جود تغلب كلما سيج كنع وكبروا  
 بالآلة فنهذه الآلة فاعمل مخصوص على أن سبحانه مصدر سيج الثلاثي المجرد وأنه منصوب بفعل مضمر متروك الظاهر وعلى هذا التقدير فيه  
 احتمالان أولهما أن يكون متعديا كالتبعية بمعنى التنزيه ويدل عليه ضم صرحا بكونه مصدرا وفروده بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحانه  
 مصدرا حذف فعله المقصد الأم والنزوم والمأخذ الفعل الضيف المصدر إلى المفعول المختص به وبعد الإضافة لم يحذف الظاهر فعمل  
 لأن حق المفعول أن يتصل بالفعل مع الإزالة لغيره فلكم مع لزوم إضافة المصدر إليه ثانيهما أن يكون لازما وح يتصل وحده الوجه  
 الأول أن يكون معناه البررة كما يدل عليه في القاموس الصراح والمصريح في تفسيره أي ابراهيم من السور بررة وعلى هذا يكون  
 مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من متبيل قولهم أتجده مائة ثباتا ويكون لفظا لاي سبحانه إضافة المصدر إلى فاعله الذي هو المفعول  
 المفعول لئلا يصب وقد صرح الرضي في شرح الكافية بأن المصداق إذا بين فاعلها أو مفعولها بال إضافة أو حذف الوجه ولم يقصد به بيان  
 النوع وجب حذف نونه بها يعني قياسا ذلك مثل مبتدأ قد وكتاب سبحانه الله وليك وسعدك وسحقا لا حمد لك والوجه  
 الثاني أن يكون معناه قول سبحانه الله كافي القاموس حيث قال وسيج كنع سبحانه أي سيج سبحانه أي سيج  
 خلاف في الرفع أي التفصيل كما لا يلزم من لا يقتضيان الفعل فيشكل جعله مصدرا معناه منصوبا بفعل المضمر و يكون تفصيل منه  
 أي التبعية تارة لازما وهو إذا كان معناه قول سبحانه الله تارة متعديا وهو إذا كان معناه التنزيه قال في الكشاف التبعية بمعنى الله  
 من السور وكذلك تقدسية من سج في الأرض والماء و قدس في الأرض إذا ذهب فيها والبعد قول الرضي وأما قوله تعالى طمأنينة  
 من يسبك كما أن سيج وتلم قال سبحانه الله وقال سلام عليك أيا سيج معنى تزه يعني جعله للماعن النفاص فلم يشق من  
 سبحانه الله انتهى فالتبعية إذا كان بمعنى التبعية والتنزيه كان متعديا إلى المفعول إذا كان بمعنى قول سبحانه الله فلم يصح تعديه  
 إلى المفعول لكونه إذا كان لازما وأما سبحانه على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحانه الله لا يصح تعديه إلى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا  
 منصوبا بفعل المضمر لأن ليقال في وجه تعدية بهذا المعنى إلى المفعول أنه يتفهم معنى التنزيه فإن من قال سبحانه الله قد زه

مصدر

سبحانه عن النفاضة فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تقديمه الى المفعول وادخاله اليه كما ان لم يبق معنى قال لم يبق مع كونه لازما  
 يجوز تقديمه الى المفعول تضمنه معنى الاجابة قال المحرري في خطبة مفاتيح فليت دعوتك تليسه المطيع وكما ان لم يبق معنى قال لم يبق  
 مع انه قد يعدي الى المفعول في الكسبان في تفسير قوله تعالى وتلك فلكيت وخص ربك بالتكبير هو الوصف بالتكبير وان لم يبق  
 التكبير روي انه لما نزل قال سول الله صلى الله عليه وسلم التكبير فلكيت وخرت واليتت انه الحق وقد قيل على  
 تكبير الصلوة انتهى وفي تفسير الكبير ذكره في تفسير التكبير هو احد ما قاله المصنف عظم ربك مما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال  
 مقاتل هو ان يقال الله اكبر روي انه لما نزلت هذه الآية قام النبي عليه السلام وقال الله اكبر فلكيت فخرت وخرت  
 الاوحى اليه ثانيا ان المراد بالتكبير في الصلوة انتهى فتدبره على تفسيره ان يقال الله اكبر بنا على انه يتضمن التعظيم  
 وفي الصلوة المأثورة عن اهل البيت عليهم صل على محمد وعل على علي وعل على اهل البيت عليهم صل على اهل البيت عليهم صل  
 ومعنى كبر قال الله اكبر فتدبره اهل البيت عليهم صل على اهل البيت عليهم صل على اهل البيت عليهم صل على اهل البيت عليهم صل  
 سبحان الله مصدر سجع الثلاثي المجزئ معنى قال سبحان الله يعدي الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه وبالجملة فاحتمال كون  
 سبحان في قول اهل البيت مصدر الغفران منصوبا بفعل مضمر ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل محتمل كونه مصدر سجع المتعدي  
 بمعنى نزهه ومصدر سجع اللازم بمعنى برره ومصدر سجع اللازم بمعنى قال سبحان الله وكل ذلك ما يساعد كلمات اهل العربية كما  
 عرفت منفسلا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون سبحان اسما بمعنى التبع فلهذا مستندات منها نقل الشارح في الحاشية عن سيبويه انه يدل  
 على ان سجع الثلاثي المجزئ غير متعمل فانما يستعمل منه سجع عنى بالتبجيل وان المصدر حقيقة هو التبع واما سبحان فاسم يقوم مقام المصدر  
 منها اقال الامام الرازي في تفسيره قال سبحان اسم للتبجيل يقال سبحان الله تبجيلا وسبحانا فالتبجيل هو المصدر وسبحان اسم للتبجيل كقولهم  
 كبرت الامين كخبر او كفرانا وتفسيره تنزيه عن كل سوانته ومنها اقال الرازي في تفسيره قوله تعالى سبحان الله من يقول سبحان  
 فطمان اسم المصدر الذي هو التبع ومنها اقال القاضي البضاوي في تفسيره قوله تعالى سبحان الذي اسمه في الغيبة لئلا يسبح  
 اسم معنى التبع وهو التنزيه قد يستعمل علما فيقطع عن الاضافة وينع من الصرف قال سبحان من خلقه الفاعل انتصابا بفعل مشروك  
 انما به انتهى مقتضى هذا الكلام ان سبحان يستعمل استعما لمن قاربه يستعمل اسما للمصدر ويضاف الى مفعول فاعله المفعول ونصب  
 على انه قائم مقام المصدر وتارة يستعمل علما فيقطع عن الاضافة وينع من الصرف واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون علما للتبجيل  
 في ذلك استعمال اعني استعماله مضافا فمستند ما فادجاء الله العلامة في تفسيره قوله سبحان سبحان الذي سري عبده لئلا قال سبحان  
 علم للتبجيل كقوله للرجل انتصابا بفعل مشروك انما به انتهى مقتضى هذا الكلام ان سبحان يستعمل استعما لمن قاربه يستعمل اسما للمصدر ويضاف الى مفعول فاعله المفعول ونصب  
 بول على التنزيه البليغ من جميع اقباع التي يغنيها اليه اعدا منه انتهى وافي ما ذكرنا من كل حيث قال في تفسيره تلك الآية سبحان

عن السور وعلوم اللسان للرجل انتصابه بفعل مضمر متروك الظاهر تقديره سجا ان سجا ثم نزل سجا نزل بفعل فاعله الفعل  
 وذلك على تنزيه المبلغ انتهى وما قلناه سابقا عن القاموس حيث قال سجا ان سجا تنزيها عن الساجدة والولد معرفة ونصب على  
 المصدر فان قوله معرفة تصحيح كونه علما وفعل في الصحاح والاصح وقولها سجا ان سجا تنزيه مد من الايمان بالتنزيه معرفة باللام  
 في تنزيه سجا الى كونه علما وان كان ظاهرا في كونه مصدرا فقد ثبت بتبصيرات هو الالة ان سجا حين كونه مضافا منصوبا  
 بفعل مضمر متروك لظاهره اليه علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف ذاعرت هذا الخيل  
 فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سجا ان احتمالين الاول انه مصدر كغيره قد عرفت سانيا احتمال توجيها في  
 انه علم للتبصير كتمان للرجل في الاستدلال في الكشاف والمدارك وغيرهما كالمراعاة والمعتبر في هذا الباب تصويحات ائمة العربية وقد  
 عرفت انفا هذه يصا تهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا ونقص كلام هو الالة العظام ان سجا علم للتبصير فقد اتيان  
 ونصب لفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة والانيون لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلم والالف والنون المنزيتين  
 وح يكون مضافا تنجيب ذكر في بحاشية في سجا ان عني اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتبصير وانما يكون علما على التثنية  
 حيث يقطع عن الاضافة لتبصير للتبصير في ما قال البصري في تفسير قوله تعالى سجا ان الذي اسرى بعد ليل اول  
 من انه مكفي لتبصير اضافة الى المفعول جعله اسما للتبصير معنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما وانما وقعوا في تلك جعله علما زعمائهم  
 ان سجا ان يستعمل في تعجب لانه معنى التنزيه المتعدي بنفسه حين الاستعمال في تعجب يفتك عن الاضافة مع ان العرب لا يوزنوا  
 في هذا الاستعمال هو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطروا الى جعله علما للتبصير المتعدي بنفسه حتى يحقق فيه  
 سببا منع الصرف وتهم من قال ان سجا ان هبتا وان كان معنى التنزيه المتعدي بنفسه لا ان سبب عدم تنويعه هو الاضافة لا منع الصرف  
 لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منعكا عن الاضافة الا انه مضاف في المعنى فيهم هذا فاسد نشا من قوله الله رب في كتب اللغة فيكون  
 استعماله في التعجب من غير متعدي الى المفعول لانه يفكر في الاضافة الى المفعول فيفسر باللام في القاموس سجا ان من كذا تعجب منه فاعلم  
 اضافة حين استعماله في التعجب جعله علما للتبصير معنى التنزيه المتعدي بنفسه لا ان سبب عدم تنويعه مخالفا لما عليه بل اللغة وبل هذا لا ينار  
 قسروهم مصرح ان عدم تنويعه وجب مع اخر ممن عن ارتكاب تلك التكاليف يوما يفهم من الصراح حيث قال العرب تقول سجا ان  
 كذا اذا تعجب من انما لم ينون لانه معرفة عنهم في شبه تانيث انتهى اقول لعل وجه كونه معرفة عنهم نقص في هذا الاستعمال وكثيرا ما يكون  
 الكلمة عارية عن تعريف ويطون بها في الاستعمال حكم المعارف لما وجه كونه في شبه تانيث فلانه مصدر يتنوي فيه تانيث التذكير في  
 لا حاجة الى ما ذكره في قول الشاعر سجا ان من علقته العارضا انتهى ملخصا فهو كلمة شطط وجراف فصار عدم المعرفة بالفنون الاوتية  
 هو علم العشور على انفا وبل ائمة العربية اما اول فلان في الكشاف والمدارك القاموس غير انصوصا على كون سجا ان علما ومعرفة في

بالح

حال استعماله مضافا الى الحال للجازفة بعد تصحيحاته العربية فليس جعله علما المتبديح مطلقا مستلزما بل العدة في الحكم بكونه علما عند استعماله  
مضافا الى خصوصه بمراد الامة وليس الحكم بالعلية متعليا حتى يقال ان يمكن تصحيح لضافته الى المفعول جعله اسما للشيء بمعنى التنزيه لا كما جرت  
جعله علما بل المعتمد في الباب هو السماع والتشمل من ائمة العربية وقد صرح بهم حكما بكونه علما عند الاضافة الغير انما ينافيان الحكم بكونه  
علما من غير اشارة ما زعم من زعمهم كون سبحان يستعمل في التعجب ايضا بمعنى التنزيه المستند الى نسبة بل اشارة به بينه والاخر فاذا كوفي  
قوي حكيم بكونه علما حسان عليهم من دون اثنان منهم واما اثنان فلان ارباب ضافته حين استعماله في التعجب جعله علما للتبديح بمعنى  
التنزيه مستلزما من تنزيهه غير مخالف لما عليه بل المذهب في اشارة الطرح من الوقوف على ما هم عليه من صاحب الكتاب في تفسير قوله تعالى  
سبحانك يا ذا الجلال العظيم سبحان تعجب من عظم الامر قال فان قلت فما معنى التعجب في كلمة التسبيح قلت لا اصل في ذلك ان السبيح عند  
رواية يعجب من صناعته ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل شئ تعجب منه انتهى وقال الامام في تفسيره ما لا اله الا الله في سورة البقرة كيف يليق  
سبحانك في هذا الموضع وبجواب وجود الاول ان اللزوم من تعجب من عظم الامر وانما استعمل في معنى التعجب في جميع الامة عند روية يعجب من صناعته  
ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل شئ تعجب منه انتهى قال المصنف في تفسيره الآية سبحانك تعجب من لقول ذلك صلاية يذكره كل  
متعجب من تزيده تعالى من ان يعجب عليه شئ انتهى فقد ثبت بتبصير بمراد الامة الاسلام ان سبحانك مع كونه مضافا يستعمل في التعجب  
وضع ان سبحان استعمل في التعجب في الاصل بمعنى التنزيه لا غير ليت شعري اذا استعمل سبحان في التعجب لم يكن معنى التنزيه فاما ان يكون مضافا  
لا اله الا الله في الاصل بمعنى تعجب من عظم الامر في عبادته ليس صريح في انه يستعمل في الاشارة موضع لانه الحكم بكون سبحان يستعمل في جميع  
الامور غير متعلق بالمفعول في الاضافة بل المفعول عند ذلك استعمال على ان الطرح من قول الله تعالى سبحانك تعجب وقول  
القاسم سبحان من كذا التعجب بيان لموقع الاستعمال في تفسير الموضوع اللفظ والما باطلاق قوله العمل بكونه معناه عند فهم مختص في هذا  
الاستعمال تخمين جزافي فقد افس في القاسم بكونه معرفة عند استعماله مضافا في معنى التنزيه ايضا وكذا في الكشاف والمالك فلا وجه للقول  
بانتفاء كونه معرفة عند فهم شبه الاستعمال كونه عارضا عن التعريف وعطائه حكم المعارف في الاستعمال بما يمكنه فعل كونه في القائل الخ من  
ان لم يفت ايفضا عن ان يقول عليه لعلمك دريت باو عيت ان ما اور على الشا من ان اذكر على وجب الترديد من ان سبحان اما  
مصدر كقصر ان فالعنى سجت سبحانه او علم المصدر هو التبرج كقولهم لعلهم لعلهم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه ارادوا سبحان  
المذكور في المتن وهو لا يراى معرفة باللام وهو في امثال ذلك ليس مصداقا على اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان سبحان مضافا  
الى المفعول مصدر لانه لو كان مصداقا كيف يصح اضافته الى المفعول اذ فعله المجرور لا يستعمل الا لازما وقد تقرر في موضعه ان الصواب بالتعدي  
التعدي واللام لا مضافا لها فمصدره في هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للامام ولله في امثال ذلك ثم التسبيح بمعنى التنزيه  
عظم في تزيده تعالى فاسد على فاسد في تعجب من فعل المفعول انما هو صاحب فعل مجرور او كونه مصداقا موقوف عليه قد ثبت ان فعله

ان



المراد من

المجرب ليس بمعنى التثنية لا يستعمل الا اذا ما كانت يصح اضافته مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح تفريغ فعل منه مخالف لما  
ايل للغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو ان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انه يتم قالوا في الموارد التي وقع فيها للتعبير حين الحكم  
عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وليس للتعبير بل للتثنية ولهذا فسر بسو ليس هو من شكا عن الاضافة فلما وجد نص الشق  
الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن مع هذا جعله علماء حين استعماله للتعبير غير مخالف للتحقيق فكان اللائق بجال الشرح ان يقول  
ان سجان هم للتبسيط بمعنى التثنية قد يجعل علماء حين استعماله في تعجب ما قلنا قال في الحاشية لطابق كلامه كلام بعضهم ان كان  
الاخر مستحقا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اولنا لا نسلم على ايل العربية على ان سجان حين اضافته الى المفعول ليس  
مصدر ايل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تحريجات لا تمت بكونه مصدر حين اضافته واما ثانيا فلما لا نعلم لو كان مصدر لم يصح  
اضافته الى المفعول لاننا نعلم ان فعله الثلاثي المجرب وليس بمعنى التثنية غاية الامران تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر  
تثني تصرف ولكن هلنا انه لازم فلا نعم انه لا يجوز جاية مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي بل كونه مفعولا مطلقا متعديا بل نسبة امر  
بما تا على احد القولين قد يحدف فعلنا ناصب لا جيل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر يدل على ذلك تفسير  
صاحب قاموس قولهم سجات اسم لقوله اي ابراهيم من السور برة ولكن هلنا ان معنى سجات ما قال سجان اسد لا غير فلا نعم انه  
لا يجوز تعديته باعتبار ثمنه معنى التثنية على ما فسر الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا بارة على فاسد اما ثانيا  
فلما لا نسلم ان يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب فعل مجرب بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سجت من التثنية اما  
لان الثلاثي المجرب غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري ولما لان الثلاثي المجرب منه لازم فقدره الفعل المتعدي من  
باب تفعيل جيل المصدر لازم مفعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب قاموس اي بارة عنه عن السور برة واما رابعا فلما لم نسلم  
فهم كون الفعل المقدر الناصب فعلا مجربا من كلامه فلا نعم ان ليس فعله المجرب بمعنى التثنية بل قد سبق انه مصدر من الثلاثي  
المجرب ومعناه التثنية غاية الامران تصاريفه غير مستعملة واما خامسا فلان قوله ذكره مصدر متوقون عليه ممنوع ان يجوز ان يكون سجان مصدرا  
من الثلاثي المجرب يكون الفعل المقدر الناصب من باب تفعيل كما في قول صاحب قاموس ابراهيم من السور برة واما سادسا  
فلما لم نسلم ان ليس فعله المجرب بمعنى التثنية وانه لا يستعمل الا اذا ما فلا نعم انه لا يصح اضافته مصدر الى المفعول كونه متعديا بنفسه بل  
يجوز تعديته الى المفعول باعتبار ثمنه معنى التثنية اضافة الى المفعول بهذا المقيد كما مر في التلبسة والتبديل التي هي مصادر الافعال  
اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح تفريغ ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه ايل للغة والعربية واما سابعا فلما لا نعلم ان القائلين بكون  
سجان علما انما قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعبير حين الحكم كونه عن الاضافة بل نص في الكشاف والمذك على انه علم للتبسيط حين استعماله  
في التثنية البالغ مضافا نصوصا كما سبق قلنا واما ثانيا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتبسيط بمعنى التثنية مقتضى كلامه

[illegible]

هو يدل على تجدد الاعمال وقفاً فكمالاته لا تجد في ذاته وصفاته تعالى الا في الصفات الاعلانية فلا بد في تفسير تلك الاعلانية من  
 ذكر الصفات الاعلانية المتجددة فلا بد لانه فيبني على امتناع اطلاق شأنه تعالى على ما عدا ما من الصفات الكمالية والجلالية والجمالية كما لا  
 ثم ان قوله لا يستبينات فانه لما قال سبحانه ما اعظم شأنه فكان قائلاً يقول كيف تبينه وتقدسه المدلول عليه بقوله سبحانه وكيف شأنه  
 اعظم المدلول عليه بقوله ما اعظم شأنه فقال لا يحد الخ فان اريد بالشان الحال والصفة مطلقاً كان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا  
 يتغير تعالى عن كنهه ابجبات جعل الكلمات والخبريات بياناً لكيفية الشان في ذكر تقدسه وتبنيه وان اريد بالصفات الاعلانية فاما  
 يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن كنهه ابجبات بيان لتقدسه المدلول عليه بقوله سبحانه وقوله جعل الكلمات خبريات  
 بيان لصفات الاعلانية المدلول عليها بقوله ما اعظم شأنه واما ان يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج بيان لشانه اعظم الاعظم  
 غير محدود ولا محصور ولا محاط بالادراك والقياس فقول الشان محتمل ان يكون وصفاً بينا لكيفية الشان صحيح على التقديرين في  
 اريد بالشان الحال مطلقاً او اريد بالصفات الاعلانية وان كان قوله من حيث ان له مافي السموات والارض من الآثار الباطنية والظاهرة  
 الثاني ويمكن ان يفهم منه ان مافي السموات والارض من الآثار لا كل على جوده والصفاته بالصفات الكمالية وتعالى وتقدسه عن سمات  
 الخدوش والاسكان وخيسته فلا اشارة في الثاني بنحوه لا يتوهم من قوله مافي السموات والارض من الآثار الباطنية والظاهرة  
 ان العدمي كيف يكون بياناً للوجود بل هو كان يقال في بيان قدرة تعالى انها لا تنافي فلا يتوهم منه ان لا تنافي عدمي وكيف يكون  
 المقدرة وبالجملة فكلام الشان لا يليق بان يطعن فيه ويشنع عليه بل هذا الوهم الذي هو اخس من ان بلغت اليه قوله صفات كلفته  
 الشان قال في الحاشية ليس المراد بالوصف الوصف التركيبي لان الجملة في حكم النكرة والشان من حيث انه صفات الى التفسير معرفة  
 بل المراد بالوصف المعنوي الشان للحال النعت وغيرهما كما اثير اليه بقوله بينا كيفية الشان ولم اقل حالاً صريحاً لانه موصوف بالصفات  
 عظيمة شأنه بحال دون حال او زمان دون زمان اذ الغالب في الاحوال ما يتقل عن صاحبه ما يتجدد انتهى قد عرفت ان الوجه  
 في قول المص لا يحد انه استيناف لعل الشان بقوله في الحاشية وغيره قوله اي لا يحيط بحيل ان يعود التفسير اليه سبحانه فانه لا يحيط  
 به سبحانه محتمل من حيث ان له مافي السموات والارض من الآثار اللا متناهية الدالة على عظيمة شأنه وجلاله وكبريائه فيكون المنوي في قوله لا يحد  
 عاكساً اليه سبحانه ويكون بيان كيفية الشان مستفاداً من هذا الوصف سبحانه وتعالى ما يناسب سياق كلام الشان ويحتمل ان يعود الى شأنه المعنوي  
 لا يحيط بشانه محتمل من حيث ان له مافي السموات والارض من الآثار اللا متناهية الدالة على ان شأنه غير محدود ويقتل قياساً لا مقدراً  
 وقياساً بديلاً في الحاشية التي نقلنا في الدرس السابق كما لا يخفى قوله اذ لا يتصوره تعالى اجزاء معدية لما عطل لهم في الحاشية قوله لا يحد  
 لانه بسيط وهما خارجا وكان بسيطاً عبارة عما لا جز له وكان الجز على نحوين الاول الجز المسمى وهو ما يكون جزراً للحد والثاني الجز التحليلي  
 الذي لا يكون جزراً من الحد وكان كل من التسمين على ضربين فان الاجزاء اكدية اما اجزاء خارجية متغايرة في الوجود

وتغايرة لكل كالمادة والصورة للسمع فقد صرح الشيخ في الحكمة الشرقية بتألف الحد من الأجزاء الخارجية لغيرها أجزاء ذهنية متحدة في نفسها  
 ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الأجناس والفصول والأجزاء التحليلية أما أجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة وأجزاء اتحادية هي مباد  
 الأجناس والفصول كما ذهب إليه الشارح<sup>عليه السلام</sup> يأتي انشاء الله تعالى فان تلك الأجزاء بما هي كذلك لا تقع أجزاء من الحد بل إنما تكون  
 أجزاء من الحد إذا اخذت لا بشرط شي فتكون أجناساً وفصولاً وكان مع ذلك كله قول المصنف لا يجد محتملاً للعنفين الأول انه لا حد له  
 بالمعنى المصطلح عند النطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفى الحد بالمعنيين متفرعاً  
 على نفى الأجزاء مطلقاً ونفى الحد بالمعنى المصطلح فشرح على نفى الأجزاء الحدية ونفى الحد بمعنى النهاية متفرع على نفى الأجزاء المقدارية  
 الذي هو أحد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيطة بمعنى انها ليس لها جزء مقداري أو ما يكون له جزء مقداري كان له لا محالة حدود  
 نهاية وبأحدية كان نفى الحد مطلقاً أي بالمعنيين متفرعاً على اثبات البساطة مطلقاً أي نفى التأليف من الأجزاء مطلقاً تناسبان  
 يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزء بما هي معنى كان فالبطل الأجزاء الحدية والمقدارية جميعاً ليثبت البساطة مطلقاً فيصح نفى الحد  
 بالمعنيين يستقيم كلام المصنف بما هي معنى اخذ فبان بطل البسيان ان البطل الأجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الأفاضل  
 ولا ما دخل في اثبات المطلوب ولا يعجز عن كلام المصنف كما نحن نستعرف انشاء الله تعالى ترجيحاً آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه  
 هذا الظن قوله يتألف منها قوامه علم ان الأجزاء الاتحادية متحدة في نفسها مع الكل جعل الوجودات تحمل الكل إليها ولها اعتباران اعتباراً  
 داخل في قوامه متضمن بعضها إلى بعض أما أجزاء اتحادية متحدة في نفسها مع الكل جعل الوجودات تحمل الكل إليها ولها اعتباران اعتباراً  
 خارجي واعتباراً بشروط لا شيء فبقي اعتبار الأول جناس فصول لا اعتبار الثاني أجزاء خارجية هي الأجناس والفصول على أي شائع التأليف من القسم الأول على غير  
 هو نهاية تأليف حقيقي لعدم الأجزاء على الكل وتغايرها في نفسها وتغايرها في قوامها في قوائم تأليف من القسم الثاني اعني الاحتمال  
 الاتحادية تأليف غير حقيقي لاتحاد تلك الأجزاء مع الكل سيبقى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى فان كان المراد بالتأليف التأليف  
 الحقيقي كان هذا القيد اختصاراً من الأجزاء الاتحادية ويكون هذا السيل مسوقاً لإبطال الأجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني اما  
 مبني على ما يراه المصنف من التلازم بين التركيب الخارجي والانضمامي والتركيب الذي هو نفى الأجزاء الاتحادية الخارجية واما مبني على  
 وبغيره لا يتصور له تعالى أجزاء الخ وان كان مراده بالتأليف التأليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي لم يكن ذلك قبيحاً اختصاراً  
 بل بياناً للأجزاء ويكون السيل مسوقاً لإبطال التركيبين معاً ويكون قوله وبغيره لا يتصور له تعالى الخ اما لإبطال الأجزاء المقدارية كما  
 اشرنا إليه فيما سبق او لإبطال الاحتمال للاتحادية التي هي مباد والأجناس والفصول كما سيبقى والاول انشأ الله تعالى  
 اتمام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لإبطال الأجزاء الخارجية الانضمامية والثاني  
 انشأ الله تعالى عموم بعض ما ذكره وكفاية لإبطال التركيبين مطلقاً كما ستقف انشاء الله تعالى قوله فهي منفصلة لهوية مستغنية



بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة لكل جزء والاجزاء الداخلية متحدة في نفسها ومع الكل في الوجود  
فحق المركب الخارجى عدة موجودات تنضم بعضها الى بعض وفي المركب الداخلى ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة  
الا ان يحصل ضرب من تحليل لفصل الى معنى مبهم وخاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سببا واجبات لكانت منفصلة  
الهوية اذا الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متمازا عن الآخر ولا يكون  
بعض منها علما ببعضها فاما محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذاتية اذا الاجزاء ان يثبت كونها  
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة وكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار يتا في الوجوب الزا الى فلا  
يكون حسرا لطرية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستثناء يجوز وجوب كل  
من الاجزاء بدون الآخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا تقوم منها حقيقة محصنة واذا قيل  
كون الواجبات اجزاء ذاتية واجزاء خارجية لعل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزر في القسمين ارتفاعا فيصير فيها  
بارتفاعها بطل محققا في من الاجزاء الحدية مطلقا ذاتية كانت او خارجية فقط اليقين من ان الشارح مقصر على حديث  
الاستغناء وهو لا يفي الا في تركيب الخارجى اذا الاجزاء الداخلية لا افتقار بينها للاتحاد بما وذلك لان الشارح لم يقصر على حديث  
الاستغناء بل شارح بقوله منفصلة المسمى الى ابطال التركيب الداخلى وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجى  
على انه لو مقصر على حديث الاستغناء لكان في اذا الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان شئ كما لا يكون محتاجا  
الى نفسه يكون مستغنيا عن نفسه لو كان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق ان يستغن عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما  
ان الحاجة لا يقل بدون المتغنى عن المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك لا استغناء لا يقل بدون التغاير بين المستغنى والمستغنى عنه فلو  
كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فكون تغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا تقوم منها حقيقة محصلا  
فتقارنا ذاتية التركيب الداخلى ليست على الاتحاد بين الاجزاء وهويتها في التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذا التركيب  
الخارجى يستدعى لا فاعلم منها ففهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة  
خاصة في نفس الامر مخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المنص بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام القياسية  
في الوضع كالجدان مثلا باوجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لا احكام الاجزاء  
مغايرة في الواقع ولا يقتصر تلك الوجودات والاحكام الى منتزاع المنتزاع واعتبار المتغير فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك  
لا يلزم الاستغناء على طريق استل المتوسط والكان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرفاء فليس بشئ  
لان تلك العلاقة المجموعية الكنهية اما ان تكون وجودا من تلك الاجزاء بدون الاخر في علاقة الافتقار ولا تلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل  
 اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كما سرى والجدار ولا ريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا  
 كذلك باطل عند العقول اذ انية فضلا عن العقول التوسطة والماجد ارفو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي  
 وهو بظاهره وروح ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت باطلنا ان هذا الدليل غير مختص بالبطل واحد من التركيبين بل هو بطل لكل منهما  
 لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص ببطل التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا تتركب  
 حقيقة واحدة متحصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الاكلوا احد من تلك الاجزاء لطيف  
 النظر الى بساطته وبما معنى قوله على انها بساطة والفرق بينها اثباتا لبساطة واما توحيده تعالى فيطلب سريان اخرى في موضع  
 آخر انتهى و انت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متحصلة على قوله في  
 الشرح مستغنى عن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريده على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهوية لا يمكن الا بغير اعتبار  
 انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له  
 على هذا التقدير ولو اسقط من البين لثم الكلام على حسب مراده ومعينه اكله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا ببطل التركيب الخارجي  
 انما الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء مستغنية لا يتألف منها حقيقة حقيقة لثم الدليل وتم  
 المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو قصر على حديث الاستغناء لكان في البطل التركيبين لكنه اقم نظرا لاختلاف الاجزاء في  
 الحاشية فاختص الدليل ببطل التركيب الخارجي اذ اجزاءه بذاته لا افتقار بينها الاتحاد واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا  
 اكلوا احد من تلك الاجزاء فمجرد عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما كان  
 الافتقار بينها فليتألف منها حقيقة حقيقة ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب الا ان ثبت الى بساطة و  
 التسلسل ولا دخل في بين الدليلين المقدمه القائمة ليس الواجب بالذات الاكلوا احد من الاجزاء بل ذلك دليل على حالها  
 ان الواجب لو كان مركبا لا يكون اجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتأخره عنها بالذات على هذا التقدير هو يتأني الواجب لذاتي  
 وبإجماله فكلما في الحاشية لا يخلو عن خط وخط قوله على انها بساطة علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة  
 جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بساطة ثبت المطلوب ان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وفي اجزائها وبهذا  
 لا الى نهاية فيلزم التسام وهو باطل فلا محالة انتهى الى بساطة ثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء  
 الخارجية موجودة متمايزة فيتم اتمسك لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدية ويجب تنجاسها الى البساطة بل يجوز ان  
 تمسك في السات لا الى نهاية ولا يلزم اتمسك لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يفت التحليل

الى حد لا يمكن بعده الا ان يتبين على ما ذهب اليه المصنف من التزام بين الاجزاء الالهية وبين الاجزاء الخارجية الانضمامية ثم في  
 هذا السيل في آخره وان التثبت بانتهار سلسلة الواجبات الى وجوب بسببها لا القناني بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى  
 كلام القوم قوله او تمكنت بالذات والاحتمال ان يكون بعض الاجزاء متمكنة وبعضها واجبة فباطل بطلان هذا الشق  
 ولذا لم يذكره الشارح ومن الغرائب ان نفهم من قوله فيما بعد علم انه تعالى انه ابطال هذه الاحتمال الثالث لا يخفى ان  
 بغير من المسوق له ذلك الكلام ليس هو ابطال هذا الاحتمال وان كان مستلزما لابطاله ولكن من لم يجعل صدره نورا فماله من نور  
 لا سيما وفي قوله كيف يتقوم الحق المحض اياها الى ابطال الاحتمال المذكور بطلان الشق الثاني فان المركب من الواجب الممكن  
 لا يكون هو الحق المحض بل انما الحق المحض هو الجزء الواجب فانهم قوله وايضا لا يتصور ان يلاحظ لظاهر ان هذا البطلان للاجزاء  
 المقدارية لا تعالى كما يدل عليه قوله كما يحسم وقوله ايضا هي لذوات هيولانية وما قال في الحاشية المستوية بقوله وهو مقدس عنها وهو  
 قوله اذ لا بد في الاجزاء المقدارية من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما وفرضا وهي الهيولى كما تبين في الحكمة وعلى  
 هذا التقدير يكون وجوب ذكرها وابطالها في هذا المقام ما تلونا عليك في الدرس السابق ويحتمل ان يكون مقصوده من هذا الكلام  
 ابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية التي هي مبادي الاجناس الفصول على رآه ويكون قوله نفسم اليها بمعنى نعمل اليها لا بمعنى نقسم  
 المقدارية ويكون قوله كما يحسم نظير فان الاجزاء الاتحادية الخارجية تصابي الاجزاء المقدارية في انها اجزاء تحليلية متحدة في الوجود  
 غير محمولة على الكل ولا محمول بعضها على بعض فيكون هذا الكلام ابطال للاجزاء العقلية بابطال مباديها ولا يكون هذا الكلام خروجا عن المقام  
 كما نطعن لكن قوله في الحاشية على نقلنا عنه ياتي في التوجيه ايضا وقوله ايضا هي لذوات هيولانية لا يلائم لان الاجزاء الاتحادية الخارجية غير  
 منقسمة بالذوات الهيولانية بل تكون للعقول المجردة التي على رآي الشارح كما يدل على كلامه في بحث تلامم التركيبين الا ان يقال المراد بالذوات  
 الهيولانية الذوات المتمكنة لا الشما لها على الاسكان والقوة التي هي متقابلة للوجوب الفعلية فانهم قوله وايضا هي لذوات هيولانية انما  
 المقصود ابطال الاجزاء المقدارية فالمراد بالذوات الهيولانية الذوات المولدة من الهيولى او القائمة بحالة في الهيولى كالاجسام والصورة  
 المتداوير فان الاجزاء المقدارية انما تكون لما يكون له مادة قابلة للاتصال الانفصال كما قال في الحاشية وان كان المقصود ابطال الاجزاء التحليلية  
 الاتحادية الخارجية التي هي مبادي الاجزاء العقلية فالمراد بها الذوات المتمكنة فان الاجزاء الاتحادية الخارجية ليس لها وجود الا في نفوس جوهرية انفسها  
 فهي قبل الانشراح بالقوة فلا تكون للذات الواجبة لذوات للذات الواجبة كل من تلك الاجزاء مصداقا لوجوب لوجود فلا يكون اشتراعا  
 تحليليا ولو جاز اسكان تلك الاجزاء للواجب جاز اسكان الاجزاء العقلية للواجب تعالى لانها مباديها وقد عرفت ان كون الاجزاء  
 العقلية للواجب سببا في تمكنته يستعمل في فهمه بل قوله علم انه تعالى كلامه على حiale فاحتمل انه تعالى كما انه ليس مركبا ليس من  
 المركب كما انه لا يجد لا يجد يتبين منه ابطال الاحتمال الثالث الذي تركه الشارح وهو تركيب من واجب وممكن ان لم يكن هذا الكلام مسوقا

لا بطلان في الكلام نشر على ترتيب الف قوله لا بكنهه علم كنهه الشئ عبارة عن شمول نفس ذاتية عند العاقل سوار كان بحضوره عند كنهه  
 في علم العاقل بذاته او بحصولها الذي كنهه في علمنا باحتوائه لمصلحة التي تمثل بانفسها في اذنا فاعلم قنالي بكنهه بحضوره عند العالم فتنق  
 سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منكشفة لذاته يستحيل ان يعلمه غيره بكنهه لان تعالى غير حاضره عنده حضور العلوم عند العالم بل كنهه غير حاضره  
 عنده لعلاقة المعلوماتية كما تتكشف يستحيل تمثله تعالى في الذهن فلا يكون بغيره علم كنهه حضوره الا حصوله لا لما كان حضوره تعالى عن غير مرجع  
 البطلان لم يحتاج الى لفيه بل انما نفى علم كنهه بطريق الحصول فقال يتصور وقد اتفق اهل الملل انهم على كونهم كنههم انفسهم  
 فكانه قد ثبت اهل الملل والصوفية الصافية ومجربو الحكماء الى استحالة فهم من كلمات الشيخ ابى علي بن سينا اسكانه عدم وجوده قوله  
 فانه لما كان الوجود الاصل عبارة عن الوجود الذي يترتب عليه كنهه وهو الوجود الخارجي والوجود الظلي هو الوجود الذي لا يترتب على طيه  
 وهو الوجود الذي لا يمكن ان يكون الوجود الخارجي عين ذاته تعالى كان سبحانه بذاته بلا زيادة امر عليه انقياس حقيقة الى مصداق الوجود  
 الخارجية فيكون ذاته سبحانه حيث كانت في عين او في الذهن مصداق الوجودية الخارجية فمثل لا يتزوجها فلو حصل ذاته تعالى  
 الذهن كانت بما هي في الذهن مصداق الوجودية الخارجية ومطابقا لمحل الوجود الخارجي تكون بما هي موجودة ذواتية موجودة فائدة  
 تكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما انها لا يترتب عليها الاثبات مرتبة عليها انه لا يترتب عليها البطلان او كنهه عليه  
 بعض الشراح بانها ما ان يكون للوجود الخارجي حقيقة سوى معناه المسمى تكون عينه للواجب زائدة في الممكن ولا على الثاني فليس  
 معنى كون الوجود الخارجي عينه تعالى الا ان مصداق نفسه ذاته سبحانه بلا زيادة امر من دون انقياس حقيقة فليست او كنهه ذاته لانه  
 سبحانه عين المسمى الاعتباري فانه صريح البطلان لا يلزم من ذلك الا ان يستحيل ارتقاء تعالى من كنهه فكل وان يتنوع  
 حصول في الذهن ايضا فان حصوله في الذهن غير رافع عن الخارج وعلى الاول يكون الواجب سبحانه وجها كما كنهه اي معنى التسليم  
 بغيره ولا يلزم من ذلك تنافي حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته حتى يكون مصداق الوجود الخارجي فوضاه  
 لترتب الاثار الخارجية لكن قيامه بنفسه وحمل الوجود عليه يكون ضروريا في الواقع ولذا لا يكون محتاجا الى اعتبار لا يحيل اليه كنهه عدم  
 الخارج فان قيل ان ذاته لما لم يكن في تقريرها الذي متعده بنفسها يكون صدق الوجود عليها بنفس ذاتية كنهه فانه قد فرض ان ذاته  
 مصداق للمحل ايضا لما لم يكن ذاته لصدق عليها الوجود الخارجي في ظرف الذهن فيكون صدق الوجود عليها مستلزما بشرط العلم  
 قيامه بالذهن فلا يكون بنفسه مصداقا لمحل الوجود الخارجي يقال ما ثبت ان تعالى مصداق لمحل الوجود مطلقا سواء كان حاضرا في الدنيا  
 انما هو مصداق لمحل الوجود الخارجي ومعناه ضرورة صدق عليه في الخارج ووجب صحة استزاده منه لوجب تقوما خارجي بنفسه والتقرير  
 الخارجي لا يرفع عن الواقع لوجوده في الذهن وليس شرطا بايدي الشرط فانه متقرر بذاته في الواقع وجب ذهن اوله ووجد وليس  
 معناه ان كنهه فانه في اي ظرف كان يكون حكما عنه بالوجود الخارجي ومنتزعا عنه ذلك الوجود فان ذلك شأن الالفاظ بالنسبة



الى ما هو ذاتي له الوجود مني انتم اعي ليس في شي من الموجودات نه كلامه في عبارات مطلقة ولا في سبب عليك ان كلامه مع ما فيه  
 من الاسباب السطويع قال عن الحصول التحصيل اما اول افلان في الله تعالى بنفسها مصداق لوجوب الوجود ضرورة التقرر بلا شية زائدة  
 اصلا كما اعترف فاما ان يكون نفس الله تعالى كافيته في صدق وجوب الوجود ضرورة التقرر عليها وصحة اشتراع هذا المفهوم منها او لا فلي  
 الاول يكون فانه تعالى على تقدير حصولها بنفسها في الذهن ايضا مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجيا ضرورة ان الموجود  
 الذي لا يحتاج الى الذهن لا يكون مصداقا لوجوب الوجود على الثاني لا يكون نفس الله مصداقا لوجوب الوجود بنفسها وهو مثلا  
 ما اعترف به في التقرر لا يتوجه عليه اعتراضه اصلا وتجوز حصوله تعالى في الذهن عدم كونه مصداقا لضرورة الوجود حين هو في الذهن  
 مع القول بان فانه تعالى بنفسها كافيته في صحة اشتراع ضرورة الوجود عنها قول بعدم حصول الله تعالى في الذهن قد كان المطلق  
 فذلك اما ثانيا فلا حاجة الى تقدير ان يكون للوجود حقيقة سوى المعنى المصدري يكون عينا في الواجب زائدة في الممكن يكون الواجب  
 سبحانه وجودا قائما بذاته كما اقر به ذلك مبتلهم متناع حصول في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائما بذاته فلو حصل في  
 الذهن يلزم السلب اشئ عن نفسه فان الله هو الوجود القائم بنفسه والخاص في الذهن يستحيل ان يكون وجودا قائما بنفسه ليجب انه  
 قد ذكر في هذا الشق هذه المقدمات واستخرج منها تجوز حصوله في الذهن مع انه لا يتفقد اتقاء كما عرفت ولما ثابا فلان قولنا تعالى ثبت  
 الخ لا يرجع الى طائل لانه تعالى لما كان بنفسه مصداقا لمحل الوجود الخارجي كما اعترف به كان مصداقا لحيثما كان الالم كمن بنفسه  
 مصداقا للوجود الخارجي فيكون حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فيكون على تقدير حصوله في الذهن موجودا ذاتيا ووجودا  
 خارجيا معا وهو صريح السبلان ما قال ان ذلك شأن الذاتيات بالنسبة الى ما هو ذاتي له ان اراد به ان ذلك مخصوص بالذاتيات  
 فذلك فاسد لان عدم السلب الذاتيات عن الذات انما هو لان الذات بنفسها مصداق لذاتياتها وانه يتحقق في الذات الواجبة  
 بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان لم يرد ذلك فلا يعيد شيئا واما رابع افلان ما قال من انه لم يثبت الله تعالى مصداق للوجود  
 مطلقا خارجيا كان اذ هو بذاته انما ثبت انه مصداق للوجود الخارجي لا في دفع ما اراد به فانه تعالى لما كان بذاته مصداقا للوجود الخارجي  
 كان بذاته مصداقا لمطلق الوجود لا استحالة انفكاك المطلق عن الخاص كلما كان ذاته مصداقا لمطلق الوجود متنع انفكاك مطلق  
 الوجود عنه تعالى فيكون محل مطلق الوجود عليه احيثما كان فيكون ذاته تعالى حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون  
 حين هو في الذهن موجودا خارجيا وعل كلامه في جلاله لعلك قد غطت بما قلنا عليك ان السبل على امتناع حصوله تعالى  
 في الذهن يحتمل تقريرين الاول ان الوجود الخارجي عنده تعالى فيكون ذاته حين هو في الذهن مصداقا للوجود الخارجي والثاني ان  
 ذاته تعالى مصداق لوجوب الوجود فلو حصل في الذهن كان حين هو في الذهن مصداقا لوجوب الوجود فيكون موجودا خارجيا اذ  
 الموجود الذي لا يحتاج الى الذهن لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والتقرير الاول مذكور في الشرح ويرد عليه القضا المبيها

مورد استثنائي في غير هذا الموضع

المحلثة فان جودها خارجي عنها كما ياتي انشاؤه تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية ونحوها لا يمكن  
 عنه فان انكره عينية الوجود الخارجي للمهمات المحلثة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان ونحوه انتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي  
 العقول حصول الاشياء بالنسبة اليها في الذهن فالحق ان كان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن يستحيل كنه حصول المهمات  
 المحلثة الموجودة في الاعيان فيستحيل العلم بكنهه اشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن  
 انكشاف نفس ذات اشئ للعالم وخلق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات اشئ للعالم يجوز ان يكون بشئ حاصل منه في الذهن  
 ويجوز ان يكون له تعالى شئ كاشف عن نفس ذات حاصل في الالفاظ والقول بانه تعالى متعال عن الشئ فانه احدى الذات  
 تاتى من عدم الفرق بين الشئ وشبهه فان انشائي للصادية ان يكون له شبه لا ان يكون له شئ ولم اعثر بعد على المثلان هذا الاحتمال  
 بالنظر والاستدلال بل العمد في هذا الباب هو التمسك بالبرهان الكشيفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس سرهم  
 وهي وان افادت بحسب النظر اجملي من العقول المتوسطة الفطن والافتقار لكتبا في الحقيقة برهان قاطعة واجبة الاتباع قوله وسائر صفاته  
 الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا داخل لها في هذا الدليل فذكرنا استطراد ولا يجدر ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى  
 ايمار الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدى الذات والصفات لا تكثرفيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان اصفته  
 غير الموصوف بالبدية بل هناك ذات هي بنفسها انشاؤه لآثار التي تترتب على الصفات في غير على اكل جود ولذا يقال انه تعالى ظاهر  
 بلا قدره وعالم بلا علم الى غير ذلك المراد ان ذاته تعالى تنوب عن جميع الصفات الكيالية في الذات المحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها و  
 انصاف حيثما يليها مصحح لا تنزع مغاير جميع الصفات الكيالية ونشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان يكون  
 عين في الذهن مصحح لا تنزع تلك المغاير ومشار لترتب تلك الآثار فليعلم ان تكون موجودة خارجية ان الوجود الخارجي لا يترتب  
 عليه آثاره ويصدق عنه احكامه ولا يكون كذلك فليعلم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصحح لا تنزع تلك المغاير ونشأ لترتب تلك الآثار  
 وهو غلط باطل في توهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات عين حصولها في الذهن موجودة  
 ظلية فلا يلزم ان تترتب عليها آثار كما ان تصورنا القدرة لا يلزم ان تترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان  
 انما توجه لوقتنا ان الصفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكننا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب  
 عن جميع الصفات وتكفي في استزاع مغايرها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصحح  
 لا تنزع مغايرها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا  
 تكون مصحح لا تنزع مغاير الصفات ولا نشأ لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح استزاع الصفات و  
 ترتب آثارها وهو غلط باطل من ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يلزم ان يكون له عند حصولها

في الذهن موجودة خارجية اذ لا يلزم من حصوله تعالى في الذهن الاحصول الوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي فيه لا يتلزم من حصوله  
 الاثارة الخارجية لانه حصول ظلي وذلك لاننا استدلنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن مصححة لا تتعارض الوجود الخارجي لكون  
 نفس ذاته كافية في تقييد تشريع الوجود الخارجي ولا ريب في ان يكون مصححا لا تتعارض الوجود الخارجي وذلك لو لم لا يتوجه على هذا  
 التفسير كما لا يخفى **قوله** لا تتعارض الاشياء الذات والذاتيات عن الوجودية معناه لا تتعارض الاشياء الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي  
 هي نفس الذات بالحقبة عن الوجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تقييد تشريع الوجودية  
 الخارجية فهي حيثما كانت تكون مصححة لا تتعارض الوجودية الخارجية فتكون عين الوجود في الذهن موجودة خارجية ويحتمل ان يكون  
 لا تتعارض الاشياء كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشي الاثارة الخارجية عن الوجودية الاخرى الذات حيثما توجد هذه الصفات  
 التي هي مناشي الاثارة لكونها عين الذات فيكون الكلام في قول الوجودية عرضا عن المضاف اليه فيكون هذا الكلام اتما لا ليدل  
 الذي لوى اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لا يخلو عن بطلان **قوله** فيكون بما هو حاصل الخلق ان يقول ان اللازم  
 بحال بل هو واقع بانه لا شك في ان العلم الجزئي الخارجي بما هو كذلك ليس غلاما حضورا فانه ليس مينا ولا نقاء ولا معلولا بل  
 على حصوله فاما ان يكون نفس ذاته بما هو واقع في الاعيان وجزئي حقيقي مرتبة في الذهن فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعا  
 في الاعيان مع انه لا يكون نفس ذاته بما هو موجود في الاعيان مرتبة في الذهن حقيقة بل بعد تعريها عن الوجود في ربي  
 وهذا باطل لان تعريها عن الوجود الخارجي يصادق تعريها عن تشخص ضرورة مساواة الوجود التشخص وحصولها مع التعري عن تشخص  
 لا يخفى في علم الجزئي بما هو حسنة والكلام في علمه بما هو كذلك الا ان يقال ان الجزئي بما هو كذلك لا يحصل في الذهن ويحتمل في علمه  
 الوجود الجزئي تمثل حقيقة في الذهن مع تشخص مائل للتشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي ولا يمكن  
 مثل ذلك في الواجب كما اذا لا يمكن تعريه عن الوجود الخارجي لكونه عينه تعالى فان قلت كما يتبع تعريه سبحانه عن الوجود الخارجي كذلك يتبع تعريه الجزئي  
 الخارجي بما هو كذلك عن الوجود الخارجي شيئا لا يتبع الجزئي بما هو كذلك الكس مع التعري عن تشخص الذي هو ساق للوجود الخارجي فيلزم ما استدل على ان  
 تعالى في الذهن متعلق حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قلت استماع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن  
 منكم عند المقتنين كما ستعرف انشائه تعالى **قوله** كذا بما هو حاصل في الاعيان تقريره انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود  
 الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة فلا يملك عنه الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون عين هو في الاعيان فصار نصرة تشريع  
 الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا ذهنيًا قال في الحاشية ذمنا على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اتصافه تعالى  
 بعين ذاته فلو صح الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما بين عليه في الحكمة في موضع فيكون بما هو في الاعيان  
 لاني للاعيان ذهني فانت تعلم ان الوجود الذهني لا يصح ان يكون مصداقه نفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى المصنوع وهو اذ

والواجب سبحانه يستحيل ان يكون صدق الوجود المحتاج بنفس ذاته والحق انه تعالى لا يحصل بنفسه في الذهن كان بنفسه صدقا  
 لوجوده الذاتي لا لما ظنه الشارع في الحاشية بل لان لوجوده الذاتي عبارة عن حلول في الذهن كما يستتف والاحول ليس بصفة  
 مستقلة بل ذات الحال فانه نحو من الوجود والوجود ليس بصفة مستقلة بل بمعنى مستدعي لصدق نفس ذات الحال فانه لو كان  
 ذاتا على ذاته كان اما صفة مستقلة اليها فيستدعي سبق وجودها فان كان وجودها سابقا لوجودها مستقلة فليزم ان يكون للحال  
 وجودان في ظرف واحد واحد هو كونه متعلقا عن الموضوع والآخرة وجودا حتى محتاجا اليه وهو صريح البطلان او يكون وجودا متعلقا  
 به حلولا في الذهن فيكون لحال واحد في محل واحد في زمان واحد حلولا ان وهو صريح البطلان واما صفة مستقلة عنها فالكلام  
 في فتاها انتم اعياها الكلام فان انتهى الى صفة انشائية عاد الى الشق الاول وظل مطبعا وان انتهى الى نفس ذات الحال ثبت  
 المدعى ولما كان الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه وكان صدق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاته تعالى سفة  
 في الذهن كانت بنفسها صدقا للحلول فيكون ذاته تعالى بنفسها صدقا للذات فالى الموضوع فلا يكون واحدة واليه يكون على هذا تقدير  
 منقترمة الى الموضوع حيثما كانت فتكون حينئذ في الخارج ايضا حال في الموضوع هي الذهن منقترمة اليه بما هي واقعة في الاعيان  
 لا في الاعيان وهذا الكلام واجب الاله كما يدل على امتناع حصوله تعالى في الذهن كدليل على امتناع حصول الجواهر بها  
 فيه لو حصلت في الذهن كانت بانفسها صادقة للحلول في الذهن والافتقار اليه يكون حاذفيه ومنقترمة اليه حيثما كانت فلا يكون  
 جواهر يكون بما هي واقعة في الاعيان وفي غيرها ما يتكسب في نفس القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن  
 وسما في انشاء الله تعالى **قوله** ولان ما هو في الذهن الخ دليل آخر على امتناع حصول ذاته تعالى في الذهن تقريره ان يحصل  
 في الذهن مع تقريره في الاعيان لا بان يكون له ما به مشتركة بين الوجود الذاتي والوجود الخارجي اذ لا يمكن ان يكون الوجود  
 الخارجي والوجود الذاتي شخصا واحدا فالواحد باعد يستحيل تعدد وجوده بالبداهة فلو حصل ذاته تعالى في الذهن فاما ان يرتفع عن  
 الخارج وهو صريح البطلان او يبقى في الخارج ايضا فيكون حقيقة مشتركة بين الوجود الخارجي والوجود الذاتي اذ لا يمكن ان يكون  
 الوجود الخارجي والوجود الذاتي شخصا واحدا وذلك باطل لان وجوده وتخصه عين ما به فليس له ما به مشتركة محتمل وجودين و  
 تشخيص احدهما خارجي والآخرة في من حيثها ظهر امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قال بعض اشراح  
 عينية الشخص له تعالى لا ياتي وجوده تعالى في الذهن لان معنى الشخص له تعالى انه حقيقة بسيطة متنازعة عن جميع ما عداها بنفسها  
 لا يجعلها العقل الى مية كلية وتخص زمانا عليها وظاهرا ان كونه تعالى حقيقة متنازعة بنفسها لا يجوز في الذهن والالا  
 تشخص بشخص زمانا حاصل من قبل وجود الموصوف والاستحالة ان يكون شي واحد تشخصان احدهما خارجي والآخرة في فان  
 الشخص الخارجي مميز عن الاشخاص الخارجية فاطل به ومن الاشخاص الذاتية الحاصلة من الاغيار لذلك الشخص وتخصه في

الحاصل له عند وجوده في الذهن غير من تشخصات ذهنيات اخرها صفة بالنسبة الى الاذهان الاخر فان الشخص الخارجى بمنزلة يمكن  
بالنسبة الى تلك الشخصات لكنه ليس كلى في الاصطلاح فان لمعنى الكلى ان يكون ظاهرا للكثيرين لا ان يكون له اطلاق كثيرة  
اخرى وانه الكلام مع ما فيه من الاطلاق ليس له كثير منى فضلا عن ان يكون له حدودى اما اولها فلان بهيمة العقل شاهدة بان الواحد  
بالعدد يستعمل لقدمه واللام يمكن واحدا بالعدد فمجرد ان يتقبل الشخص الخارجى بعينه الى الذهن من ليقضى البديهة بطلانه ونداء مع  
كونه ضروريا قد صرح الشيخ في الفصل الثاني من ثلث **التهيات الشفارة** اما ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان  
الشخص الخارجى كماله ويكون الشخص الخارجى محفوظ في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون الشخص الخارجى من الجواهر مسمى به  
حاصل الذهن قائم به قائما بنفسه غير ان فيه لان الشخص الخارجى سادق للوجود الخارجى والوجود الخارجى موجود مستقل بغيره بقاء  
الشيء بقاء فلو جاز ان يكون الموجود الذهني متشخصا بالشخص الخارجى جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن اما  
ثالثا فذلك قد عرفت فيما سبق ان مقتضى اكمال نفس ذات الحال والحلول في الذهن سادق للشخص الذهني فيكون  
الشخص الذهني بنفس حقيقة بلا زيادة او نقصان صمدا للحلول في الذهن فلا يكون الشخص الذهني زائدا على حقيقة فلا مسامح للقول  
بان الشخص الخارجى يجوز ان يوجد في الذهن وتتشخص تشخصا زائدا وقال من ان الشخص الخارجى بمنزلة كلى منتهى الى تلك الشخصات فيستف  
على خلافه في مقامه ان شاء الله تعالى في ادلاله على دفع مقال هذا الشارح ما جاب بعض الشراح من انه يستحيل ان يكون لشي واحد شخصان  
مطلقا لان الشخص ما يقيدها من حيث من جميع ماعداء فاذا تشخص الشخص الخارجى عن جميع ماعداء فالتشخص الذهني ان  
لا يفيد الاستيلاء فلا يكون تشخصا وان افاده الاختيار لزم تحصيل الى صمد ذلك لان الجسم لا يسلم الا ان الشخص الخارجى لا يقيده  
الاختيار من سائر الاشياء من الخارجية عن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغاير لذلك الشخص الذهني لقيده الاختيار  
عن الشخصات الذهنية الاخرى فذلك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التعليق فانهم **قوله** هو كما ترى كلام خطا في قال في الحاشية لا يشك  
عليك ان بهيمة قايدين الاول قياس في الله تعالى على المحسوس يعني البشر والثاني قياس العقل على المحسوس ولا جالس بينهما حتى يوجب اليقين  
ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادل تامل انتهى **قوله** ادوات العقل قال في الحاشية هذا الاحتمال غير ظاهر والامتياز  
للسياق والسباق كذا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسألة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مسامح هذا الاحتمال مع بعده ان معنى العلم المحسوس  
عن سبانه نوع من التدبير فان القول ليعنى الى القول بكونه محلا للحوادث وتقريره عن الكمال في مرتبة الذات مستكماله بالغير كما يتحقق  
اختار الله تعالى **قوله** علم ان مسألة علم الواجب هذه المسألة قد اعقمت افكارا واثبتت لانظر او اثبتت العقول تركتها حباري  
وسلبت العقول فخرنا سبكارى وما هم بكارى فتوهمت شروعة من جهة اليونان انه تعالى هو المصفون غير عالم بانه ولا بغيره الاول فلان العلم  
اختار الله تعالى لا يخلو الاضافة بين اشي ونفسه اما الثاني فلان لا يعلم نفسه لا يعلم غيره وانه اهل يستغنى على كنهه ومن سواهم انفقوا على انه تعالى



عالم نفسه جميع الاشياء صغيرة وكبيرة باقير او نظير ولكن من نفى العلم الفعلي قال انه تعالى لم يزل يعلم بالعلم  
يستلزم العلم بالعلم ان هو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه وهو عالم بالمكانات فهي حاضرة عند تعالى وحضوره راسي وتوهم ان سبق  
العلم على ما يراه من غير ان يشر به من العوالم بالشر بها من ان يثبت على ان لا يحد من سبله  
في صفة من ان لا يكون سماء فاعا بالارادة ان شدة بها سبق العلم ضرورة والان نظام اجلي ، ومن فيه من ان لا  
يتبدل ان صانع الحكيم به ايجاد رادع فيه العلم كما راد العود اما بمرتب قبل ان يثبت في ضرب من نور على ان جمال سببا لا يدور في ضرب  
والا يثبت على ضربة ضربة ثم من سواه اجمعو على ان علم تعالى على ايجاد الكائنات فنهيم من ذهاب ان علم تعالى صور قائم ، و به يثبت  
الى ان الاصل في ذهاب رسله من ان بعد الاشياء الى ان علم تعالى صور قائم بذاته تعالى كسباني انشاء الله تعالى ما يطل الله بين ذهاب  
الحق الطوسي الى ان صور الكائنات صلاته في العقل الاول و بوجه ان من الصورة انضر عند تعالى حضور المعول عند فاعا فهو العلم  
تعالى ويطلبه والانه يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادرا بالعاية وقائما قول ما شكك في غير ذلك ان يستلزم في علم تعالى بالغيريات  
المادية لا تتنازع ارتسام صور في العقل الاول ، ذهاب مقترنة الى ان علم تعالى في الكائنات الثابتة في الخارج قبل حود ويطلبه ان لا يثبت  
القبول سوى الوجود ذهاب لا يثبت الى ان علم تعالى صفة بيقين كما بذاته تعالى ذات اضافة ويطلبه ان لا يعقل الاضافات الى  
المعوم انصرف به بوجه من قبل بعد ذلك تعلقات العلم سبب هذه المعلومات فقد نفى علم قبل الايجاد وان قبل ما شكك في ان العلم  
يساق اثير والمعلومات لا تتم في انما فهم وتوهم بها حسب ان لا يبين ان علم بصورها ثبوت على ما تحقق في الخارج ادق ان العلم كسر  
في الكسر ببقية كسبه لكان ارا ما اولان لثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كذا حروف في غير موضع من كسبه واما ثانيا فاعا انما  
بالعلم انصرف لانه لا يثبت ان الثبوت على ما تحقق في الخارج والذات من نظام لا يسمي لا بد من تفسيره واما انما ثانيا فاعا انما  
على ان طابع الربط الايجابي يستلزم وجود الموصوف ولا يصحق مدعى ان هذا التقدير يصحق ان الكائنات معلومات فذا يصدق بذاته خفية  
الموجبة من وجوده ، فاما مسافلان قيا على اسير فاسد ان الصورة السرية موجودة في الحس المشترك قبل المتخيلة فبناك وجوده في و  
ذهب فخر ريس الى ان علم تعالى هبات عن ايجاد الكائنات بذاته تعالى ولا ينبغي استقالاته ذهاب ان فزون الى ان علم تعالى على  
نحوين تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال وجمال هو عينه وسياتي تفصيله مع الله ما عليه انشاء الله تعالى ذهاب الصوفية الكرام  
قدس الله سرهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كمية ولا جزيئية متطورة بطورات شتى ومعينة بعيينات لا تتناهي غير مصورة  
في تطور ولا مقصورة على تعيين المستعين ممكن والمطلق واجب فعله تعالى بالمكانات منطوية في علمه بذاته وبذا ذهب هو الحق والقبول الحق  
وقد برهننا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا السماة بالارواح المجردة ليس به شبهة ذكر قوله فذهب البعض فنصر الظاهر على ذكره من انما  
ذهب الشيخين والثاني ذهاب فلا يكون الاكبر لانه بعد ما ثبت ان علم تعالى ليس محويا اي بواسطة الله فوجب عليه ان لا يوجب

من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور واذ كان في مذهبهم الاول نهيب الشئين برهان على تعالى بالاشياء بصورة القائمة بذاتها  
 وجب عليه بطلان المذهبين قدم الاول لانه اصرح في كون علمه تعالى حصولها فان العلم المحصولي هو ما يكون بقيام الصور به بالعالم فقلت  
 بذواتها حاضرة عند تعالى فلا حاجة الى البطلان في نفي كون علمه تعالى حصولها فان العلم المحصولي هو ما يكون بقيام الصور به بالعالم فقلت  
 العلم بتلك الصور من حيث انه علم بتلك الصور انفسها علم حضوري والعلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولي كما  
 ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حيث انه علم بتلك الصور انفسها حضوري ومن حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولي  
 وايضا في العلم المحصولي ان يكون الصورة قائمة بذات العالم لا ترى ان يسم من لا يرى قيا والصواب من وظيف ان حصولها في حصول  
 اشئ في الزمان والكان مع انه يسمى ذلك العلم بالحصولي وقد ذهب الصدوق الشيرازي في الاسفار الى ان الصور الذهنية قائمة بانفسها  
 مع انه يسمى العلم بالاشياء بواسطة الصور علما حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالى العلم ان البطلان مذهب الشئين نهيب فظاهر  
 وجود شئ منها ما يخص بالبطلان احد واحد منها وما يطل المذهبين جميعا والشايع المطلبها بوجه واحد ونحن نريد ان نمثل كل واحد منهما او لا بوجه  
 خاصة ثم بوجه عامة فنقول مذهب الشئين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها في ذواته سبحانه باطل بوجه الاول انه  
 يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لا يجزئه اياها بقا بل بالكلية لهما فيه معاد كون اشئ الواحد قاطبا وفاقلا لاشئ وان لم يدل  
 على بطلانه دليل شاف الا انه باطل عندهم والقول بان كون شئ واحد قاطبا وفاقلا لاشئ المستحيل لو اذ القبول بمعنى الامكان لا يستلزم  
 وليس به بناء ذلك بل القبول بهما بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشئ من ما ذكرنا في بيانه لو لم يدل على امتناع كون اشئ الواحد قاطبا وفاقلا  
 وقاطبا لاشئ معنى انه كما تضمنناه في شرح تهذيب الكلام الثاني انه لا ريب في ان تلك الصور لكونها موجودات خلقية اضعف من ذوات  
 الصور فيلزم ان يكون العلول الاول ضعيفا لوجودهم لا يجوزون ذلك فثبت انهم لا يخل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادق الاول هو  
 العقل الاول ثم يمثل الثاني والعكس الاول الى آخر ما ذكرنا لا يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شئ بواسطة صورته ولا يلزم صدور الكثير  
 عن الواحد والربع انهم لما منوا عن حصول الماديات في الجبروت ففهم عن حصولها في الذات الحق المقدسة منع فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات  
 المادية وحصول الصورة الكلية غير كان في انكشاف الجزئيات باوحيي نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء وانما من ان يستلزم كون  
 محلا للحوادث والسادس انه يستلزم استكمال تعالى بالغير وزيادة عن العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه في نفسه باطل عندهم ايضا وهذا الوجه  
 الاخير والكان وادعى مذهب فلاطون بسبب النظر الجليل لكنه غير وارد عليه بسبب تيق النظر كما استتف ان شاء الله تعالى والسابع انه ينبغي  
 ان يكون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله ان شاء الله تعالى ببراهين قاطعة **قوله** والبعض الاخر لما راوا اظاهير يدل على ان هذا المذهب  
 مستلزم من المذهب الاول وهو غير ظاهر الا من قبل **قوله** بصورتهم المشبهة انهم ارادوا بالصور المجردة الهيئات المجردة فانه فيسب الى  
 فلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجزيه وجد الهيئات المجردة وهذا في غاية البعد شاف فلاطون اجل من ان يعزى اليه مثل هذا الوجه الجبري

بل الظاهر ان مراده بالصور المجردة والصور المثالية المجردة عن المواد قال الشافعي في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس  
تلك الاشياء باعتبار حضورها عند تعالى والحدائق الصور على الاشياء باعتبار حضورها على شافعي عندهم وانما سميت مجردة لعدم  
بذلك لا اعتباره بمراد بقيامها بغيرها اتم قياها بذاته تعالى انتهى وانت تعلم ما فيه من الغشاة اولا فانه من سبب فلا طون هو ان  
علمه الفعلي بصور مجردة قائمة بذواتها فهو كمن مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يكنه القول بالعلم الفعلي المقدم على الابدان بل  
يكون بعلم على هذا التقدير بعد الابدان. فاما ثانيا فانه من سبب فلا طون على هذا التقدير هو ان سبب اية بعض المشايخ القائلين بكون  
علمه تعالى بصور سلسلة كانت عند تعالى حضوره بربا ولم يقل القول بالحدائق المتبين من احد والمختبر في سبب المذاهب  
الى اصحابها هو النقل فلا دخل للفتل في ذلك. فاما ثالثا فانه لو كان مرادا فلا طون تلك الصور نفس الاشياء كان من سبب  
الاعتقاد بحدوث علمه تعالى اذ العالم عند عايش. ان يحل قول حدوث العالم على القول بالحدوث الذاتي كما ينظر المعلم  
اشافعي في كتاب الجمع بين الرايين في فهم قوله قائمة بذواتها او على كون تلك الصور قائمة بذواتها بان بعض الصور عرض  
فكيف يكون قائمة بذواتها وانما علمه فقل عن اصحاب المذاهب ان تلك الصورة تتحد مع ذوات تلك الصور بل يجوز ان  
يكون تلك الصور متباينة بالذات لذات الصور ويكون صورها من الوجود قائمة بذواتها وانما احتمال قيام صورها لا عرض بذواتها  
وقيل بالحدائق تلك الصور بغيرها اذ ذاتها بغيره منقول عنهم ولذا في الصورة لا تدل على اتحادها مع ذي الصورة فان الصورة تطلق  
على المثال الحاشي اليه فاما قال من قول ابنه يجوز ان يقلب صور الاعراض جوهر كما يعتقد اهل الملة ان الاعمال تصير  
جوهر يوم الحساب فتوزن فاما سماعه على مذاق الفسفة واهل السلام كثرتم عند تعالى واولئك هم المحققون لا يجهلون الى جواز  
الانقلاب انما يعتقدون ان صفة الاعمال توزن اوان يوزن عمل جوهر صالح للوزن فتمتن الاعمال بوزانها وقد يجاب عن  
اصل الاشكال بان معنى قيام تلك الصور بذواتها عدم قيامها بذاته تعالى فيجوز ان يكون صور الاعراض قائمة بمجاها في عالم المثال  
غير قائمة بالباري سبحانه وعلمه عليه انه يمكن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فيجب ان يكون السواد مثلا قائما بنفسه في ذلك العالم  
والجواب انه ان اريد بان مكان علم السواد بدون الجسم مكان ان يعلم السواد من دون ان يعلم الجسم فذاك مستحيل في علم الباري  
بما على انه يجوز العلم بالاعمال من دون العلم بالحمل لا يستلزم ذلك قيام الحال بنفسه ان اريد بان مكان ان يعلم السواد قائما بنفسه  
فان معنى العلم بذلك المفهوم فذاك ايضا ممكن بان يكون ذلك المفهوم قائما بدنه من الازمان في عالم المثال مستقفا عنه تعالى  
وان معنى العلم بمصادقه فيكون العلم بهما متبيل العلم بالمتنوعات العلم بهما انما هو وجودهما معا في العالم فان المصادق لاشي محض قائم  
يتعلق به العلم على انه كاشف عن تلك الاشياء كونه متمنا كان ذلك شكنا على جميع المذاهب فلا خصوصية لاي راد على  
في سبب افلاطون وان اريد بان مكان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلك مستحيل عليه سبحانه وبالحجة فهذا لا عرض لاي راد

الى محصل لعل غيري يحصله بالاجواب باننا لا نسلم ان علم السوايدون انهم يمكن ان لا يعلموا ان وجود السوايدون الجسم ليس يمكن ان  
 يعلم يمكن ان لا يستحق ان يصح اليه ثم انه قد يورد على ذهب فلاطون ان لا يميزه ليقول بان يكون للجزء الذي جى بها يكون كذلك ثبوت  
 غير حده الخارجى للتحقق علمه تعالى فيلزم كثر الشخص في انما هو وجود الاجزاء لا يجب في علمه تعالى بالشخص انما هو نفس جود ذلك  
 الشخص بعينه في ذلك العالم المتالى بل كفى وجود صورته محكية و كانت مغيرة في الوجود الى ان لا شاع ان جبه معلومة لنا  
 على الوجه الجزئى مع استنتاج وجودها بما يبنى شئ من خارجية في اذباته حتى لا يقد الشخص به في الكائنات البهائية بالسبب في ما لم يدال  
 على استحالة دليل فان قلت وجود صورته المحكية للشخص انما جى في العالم المتالى غير كات في معلومية الشخص انما جى اذ لو كفى  
 صدق القضية القائلة بالشخص الخارجى معلوم مع عدم الموضع اذ وجود الشخص انما جى على هذا التقدير حين كونه معلوما في الوجود بصورة  
 محكية له مباينة اياها ولا كفى في صدق القضية الموجبة وجود الشخص المحكي المبين موضوعها بل يجب في صدقها وجود نفس موضوعها قلت  
 في الاشكال غير مختص بالوجود بذهب فلاطون بل هو وارو على جميع هذا بسبب اورد بديل الى التزام وجود ان شئ من الخارجية بما يبنى  
 كذلك في مرتبة العلم الفعلى على راي اعدىل في الاشكال غير مختص بعلم الواجب تعالى به ان شئ من الخارجية بما يبنى كذلك ولا يحصى عنه  
 لاحد من المتكلمين المنكرين للوجود الدمنى والمشيائية القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا شراعية القائلين بحصول الاشياء  
 فيه الا بانها يستد عار صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فان اذ احك سى شخص خارجي قد انعم بها حكم خارجية صادقة كقولنا الحجارة  
 قد استحال ان يكون حلقا ثقيل او على شخص خارجي لم يوجد بديل يورد في التبادل بالحكم خارجية صادقة كقولنا زير سيموله فانما يكون  
 موضوع اشكال هذه القضايا موجود في الخارج عين صدقها و بصريح البطلان او موجود في ذهن من الاذبان او في موطن آخر  
 يستحيل جود الجزء الشخصى الذى صار له وزيد الذى سيموله في ذهن من الاذبان او في موطن آخر بالبداهة فيلزم ان يصدق هذه القضايا  
 مع اننا نخرم بعينها بذهب ولا كفى في صدقها وجود ان شئ من اخرى كية لموضوعات هذه القضايا سواء كانت متحدات معها في البهية كما هو  
 ذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها او مغايرات لها بحسب البهية كما يكون بسبب القائلين بحصول الاشياء اذ وجود الاشخاص المحكية ليس  
 نفس موضوعات تلك القضايا فانها معدومة محقة ونسبة وجود اشياءها اليها محازو بالجملة فبهذا الشكل لا خصوصية له بذهب فلاطون  
 في اذ قد التزم بعض الكبار في دفع اصل الاعتراض بكثرة الشخص الخارجى في انما هو وجود وانت تعلم ان مخالفة للضرورة العقلية فان قلت  
 انما ذهب اصحاب فلاطون الى القول بثبوت الصور الكية في علم البارى سبحانه لسلا يلزم تميزها ليس بشئ وصدق القضايا  
 الموجبة القاكية الاشياء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة فيجب القول بوجود نفس المعلومات في عالم  
 المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجى بما هو كذلك في ذلك العالم على ما يهيم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحكية الاشياء  
 كفى في تميزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومات عليها بل لا يحصى لاحد من التزام ذلك كما اننا نلزم اليه وسنفسد اننا نلزم

تعالى في سبب الوجود الذي هو السرفي ذلك ان متعلق العلم والمعلوم يتميزان بالذات هي تلك الصلة المحكية بالاشياء انفسها  
فمتعلق العلم يتميز بالعرض وهي معلومة بالعرض فلا يلزم وجودها بالذات فكما انها معلومة وتميزة بالعرض من معنى ان صورها المحكية  
لها معلومة وتميزة كذلك هي موجودة بمعنى ان صورها المحكية لها موجودة مع ان التزام وجود شخص الخا جى بما هو  
كذلك بوجودات شتى والتزام ان نبي الذي يكون من نقطة ابيه في حجمه بعد ان صارت علة ثم مضت ثم لما عطاها موجود  
في الازل بعينه بلا سبق مادة ولادة من دون تغاير شخصي اصلا ليس بايون من التزام يتميز باليس بوجود وتعلق العلم به  
وصدق انه معلوم بسبب وجود صورة محكية لها فهم وقد علم انه يرد على ذنب فلا طون الاستكمال بالغير واكتسابه تعالى العلم  
الذي هو صفة كماله من الصور زيادة صفة العلم على الحق ان مقصود ان مثالا لكشاف نفس ذاته تعالى فالعلم بمعنى مبداء  
الاكتشاف عينه تعالى فانما احتاج الى القول بوجه ذلك الصور لئلا يلزم تميز الاشياء من دون وجودها بوجودها بالاشياء بالقول  
بوجودها انما هو ضرورة لزوم الاضافة للعلم لا يكون الواجب سبحانه مستكلمها بها هذا هو الكلام فيما يبطل ذنب فلا طون فاعنه قوله  
اقول تلك الصور لما كان هذا الوجه عاما لا يطل المذهبين معا ذكره بعد ذكر المذهبين وجمع بينهما في الابطال بحيث يكون تبيين المذهب  
الحق ومن الوجه البطلان للمذهبين معان تلك الصور القائمة بذاته تعالى او بذاتها لا قنانية حسب لا تناسي المعلومات ومعلوم له  
تعالى صاعدة عنه سبحانه فاما ان يكون صمد بامنه تعالى دفعة وهو غلات مثبت عندهم من مستنوع صدور الكثير عن الواحد فاما ان  
يكون صمد بامنه تعالى بان يصيد بعضها عنه تعالى بوساطة بعض آخر فيكون تلك الصور مترتبة ووجود الامور الغير المتناهيبة المترتبة  
باطل بمراتب التسلسل على ان وجود الامور الغير المتناهيبة بالفعل مطلقا باطل لانها لو وجدت كانت معروفة للعدد والاعداد مرتبة  
فالمعدودات ايضا مترتبة بترتيبها فيجرب برهان ابطال التسلسل لا يحتاج الى المقدمة القائمة الواحد لا يصدر عنه اذا الواحد في اثبات التسلسل  
بين تلك الصور قوله في لا محالة مسبوقة بالعلم لانها لما كانت ممكنة كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الواقع لينها  
كما هو ذنب من ذنب الى حدث ما سوى الله لوكون قدمية كما يراه من ذنب الى قدم العالم وعلى التقديرين يكون تلك الصور  
مسبوقة بالعلم ما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا الفاكيا وذلك على التقدير الاول قوله تحرزا عن الجبل يستحيل فيه  
تعالى تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة ذاته الحق عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته و  
قد علم بعضهم سبق علمه تعالى بتلك الصور بانها لو لم تكن مسبوقة بالعلم لم يكن الواجب سبحانه فاعلا لها بالاختيار ضرورة ان الفعل  
الاختيار لا بد فيه من سبق العلم الشارح عدل عن ذلك الوجه لان تلك الامور لما كانت مدار العلم الذي هو من الصفات  
الكمالية فلا عاين كونها مخلوقة بالواجب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى يستحيل ان يخلو عنها فوجب ان تكون مخلوقة  
بالواجب فلا يستدعي خلقها سبق العلم عليها ولا يسلب لئلا ذلك القول في خلق العالم فان الغرض من الصورة فيه تدل دلالة صفة



على ان خاتمتها علمها اول فاراد فخصتها واجاد و هذا بخلاف نفس الارادة والعلم فمميز كونها مخلوقين بالايجاب لا يراد مثل ذلك على الشرح  
قد سمره اذ حصل ما ذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبوقه بالعلم لزم تعريه سبحانه في مرتبه ذاته عن كمال العلم ولا ريب في اللزم  
والا في لطلان اللزم فلا يرد عليه ما قيل من ان الباري عز وجل بنفس ذاته كمال ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل المستحيل  
ليس في قدرته واذ لم يكن لنفسه مقدور لم يكن الكمال مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فلا يلزم سبق العلم  
بالصور عليها بل علمها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجه على ما ذكره الشايع نعم يتوجه على ما قال المتكلمين كما علمت ان اريد بالصور  
انقص مستحيل بان النقص مستحيل عقلية لذاته فذلك مسلم وصحيح لكن اللزم منه ان يكون الكلام واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون  
مخلوقا اصلا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التي هي ممكنة لذاتها وحوادثها  
ذاتية فهذه الكلام على هذا التقدير يكون تشييد الكلام الشايع لا ريب فيه وان اريد به ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا  
صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقص العباد بالعدم ليس ممكنا بالذات حتى يكون مستحيلا بالغير فان المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا  
بالغير ومع ذلك لا يصح على هذا التقدير سلب مقدورته عنه ولا عن مقابله الذي هو الكمال فان المستحيل بالغير والواجب بالغير  
واخلان تحت قدرته العامة والال لم يكن المعدومات التي هي مستحيلة بالغير والموجودات التي هي واجبة بالغير مقدرة له تعالى  
قال في المحاشية المتعلقة على قوله اخترنا عن الجبل المستحيل فيه تعالى هذا بالنظر الى ان الجاهل هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى  
مطلق الجاهل والقادر مع عزل النظر عن الخصوصية فلا استحالة تعلو الجبل بالجبل المطلق عندهم وانما قيدنا الجاهل بالقادر  
لان الجبل قد يطلق على مطلق الاقتضار والافادة ولو بلا علم وروية كافادة الشمس للصور واقتضار الملزومات للوازم وانما اخترنا  
الوجه لمخصوص بالباري عز اسمه لئلا يتوهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد اللوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق  
العلم والجبل بالمجهول غير مستحيل في مطلق الفاعل والمقتضى انتهى وهذا الكلام مطابق لما ذكرناه قوله اذ هي منكشفة عنه  
تعالى بنفسها اي لا بصورا غير المعنى ان انفسها مبادى انكشافها والال يستقيم تفسر قوله فمناط تفعلها الاجمالي البسيط هو ذاته  
تعالى قوله فمناط تفعلها الاجمالي البسيط يعني ان تلك الصور لما كانت مسبوقه بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة  
يكون تلك الصور معلومة له تعالى بخبر من العلم الاول علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالى  
اذ يتحقق لما سوى ذاته تعالى في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي بسيط اذ مبدء الانكشاف ذات واحدة بسيطة والثاني علمه تعالى بها  
حال وجودها ويكون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى حضور المعلول عند علمته وهذا متحقق في نفس تلك  
الاشياء التي يبدء الصور صور لها ايضا فلا حاجة الى توسيط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء قوله فمناط تفعلها  
لكون الصور ذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية بان حقيقة العلم بوجود الشيء للشيء ذلك باحد ثلثه وجوده المعلولية

والناحية والعينية والاول متحقق فيكون انكشاف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلومية لا بتوسط  
 الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور وكفى في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلومية **قوله** كما لا يوجود الشيء  
 بالفعل شيء موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بوسم التأثير بين الشيء  
 والشيء عنده فحين ان تارة وجود الشيء نفسه بمعنى عدم الخصية لا بمعنى حضور شيء عند شيء آخر **قوله** ما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة  
 العلم بوجود الشيء باحد ثلث اشياء كان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس محصورا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء  
 بخبر من العلم الاول العلم الالهائي قبل وجودها في العلم التبعيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه تارة والثاني  
 يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وحسب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة تثبت ان علمه تعالى حضوري لا  
 حصولي لا يفتقر على اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذا لم تثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم تثبت كونه عالما بالاشياء اذا لم يعلم نفسه  
 لا قيل ان العلم غير المتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء ينطوي في علمه بذاته اذ لا علم بذاته فسيم ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولهذه الهمم  
 يستمر مزيدا بتمام اثبات ان وجود الشيء بالعينية هي وجود الشيء نفسه نشاط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح مشبهة تسك بها الجهلة  
 النافون بعلمه تعالى وهي ان العلم سبب في اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تنقل بين الشيء ونفسه فهو تعالى عما يقول الظالمون  
 الا يعلم نفسه الا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون سببا عما يصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشافها ان علم شيء شيء عبارة عن حضور شيء  
 بالفعل عند شيء موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشيء نفسه اذ كان مجزا ضروري ومعناه عدم عينية الشيء عن نفسه و  
 ليس بذات المعنى عبارة عن الاضافة التي لا تنقل الا بين شيئين متغايرين فعمله سبحانه بذاته ليس نسبتا بل هو عبارة عن حضور نفس  
 ذاته عنده تعالى وذلك المحذور ليس نسبتا بل هو عبارة عن عدم العينية والاولى في جواب هو لا الجهلة ان مقتضى محبتهم اول العلم  
 انفس بذاته ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم واكت لکن ههنا اتصال قوى لم اعثر في كتب القوم بعد على  
 جوابه هو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالوية والعلومية التان بما مفهوم ان استراعيان بدريها القصور فترعين  
 عن ان الله تعالى اولا يكون ذاك المفهوم فترعين عنه تعالى الثاني بان قوة الاول الباطل لا شك في ان مفهوم العالوية نصا لا  
 المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقها ونشأ انتزاعها نفس ذاته تعالى بلا زيادة امر عليها انضمام معنى اليها وذلك صحيح  
 السطلان او يستعمل بالبداهة ان يكون الذات الواحدة باهي كذلك مصداق المتقابلين فان المتقابلين لا يجتمعان في ذات  
 واحدة باهي كذلك كما تقر في موضعه ويكون مصداق العالوية هي الذات الموحدة مع انضمام معنى اليها ومصدق المعلومية هي الذات  
 مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها علوية وحلوة بل يكون العلم زائدا على الذات ويكون صفة منصفة اليها وهو خلاف  
 ما تقر عنه هم ولا يكفي في تعدد مصداق العالوية والمعلومية ان توجد الذات مع وصفين انتزاعيين باحد ما يكون مصداقا للعالوية

وبالأخرى مصداقاً للمعلومية إذا الامر لا يتزاعى لا يتحقق في الواقع الا بمتشابهة التزاعى هو الواقع في الواقع بكلامنا في مصداق العلم  
 والمعلومية في الواقع واذا بطل الشك ان فلا سبيل الى القول بان الله تعالى عالم بذاته. انت تعلم ان هذا البيان حار بعينه في علم النفس  
 بذاته. هو ما لا ينكره احد من افراد فرج الانسان فاعلم ان في بعض مقدمات البيان فلا وان لم يشر عليه بعينه فهذا البيان ان قيم دليلنا  
 على نفسى الله تعالى بذاته فهو غير تام الاستقامة بعلم النفس بذاته الا ان يحجب القدر بتباين مصداق العالم المعام في علم النفس بذاته  
 على خلاف ما ذهب اليه ان قرر على انه اشكال على نهج اهل الحق فاجاب عنه عوليس بعسل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي  
 يليه منه بالاستسناد وانشاء شتيق منه العالم بالمعلوم والعالمية. معلومية ليس يتحقق في انكشاف الشئ لذاته واطلاق العلم  
 على انكشاف الشئ لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس. هناك عالمة ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف  
 لكن هناك انكشاف الشئ لنفسه بمعنى عدم غيبته الشئ عن نفسه بنفسه. سده او نفس ذلك الشئ بالانضمام امر الى زيادة معنى عليه  
 فليس هناك تضاد ولا مصانيف المتضامين انما هو بين العالم بمعنى ما قام العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق العلم وليس هناك عالمة  
 ومعلومية بذاتك الغنيين انما يطلق عالمة والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على الذات والمعلومية من الانكشاف ترتب  
 هناك وان لم يكن عالمة ومعلومية وبالمجمل فيختار الشئ الثاني من الترتيب الاول يمنع بطلانه بهتة وسياق لذلك من تفصيل نرى  
 هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما على الاشياء فهو على نحوين الاول اعلم الفعل السابق على انما يجاد واثاني اعلم تفصيل المتأخر عنه  
 على ثبوت كلا النحويين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتعاونة فيما بينهم بوجه بعضها يدل على نفى النحويين جميعا اما الاول فهو انه  
 تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها كان علما ما عين ذاته او زاعا على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم  
 اما انه لا سبيل الى الاول فلا يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ العلم بدون المعلوم واما انه لا سبيل  
 الى الثاني فلا يستلزم عراة وسجانه عن صفته الكمال في مرتبة الذات فيلزم نقص وبسبب ذلك قد يقصد الى القوم للاجابة عن هذا  
 الاشكال اجابوا عنه بوجه مسند كذا وكلم عليها في تحقيق نهج المتأخرين انما اراد تعالى واما الثاني فهو وجود الاول ماني  
 العروة الوثقى ومحصلة انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما بالحوادث الاستقبالية جميعا لكن الثاني باطل لان الحوادث  
 الاستقبالية المتعاقبة المتزايمة يؤتا فيوما غير واقعة عند حد من الابد الا غير متناه بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي متعاقبة  
 وكون الامور لا تقفيا نما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سوار كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث الميومية او بحسب الوجود  
 الذي كافي الاصل والمتعاقبة المتزايمة شيئا فشيئا ولا يمكن فيما لا يخرج ولا تعاقب فيه الامور اللائقية لا يمكن خروج جميعها من  
 القوة الى الفعل لانه يتا في اللائقية لا يكون يخرج منها الا متباين لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما يزيد على ما قبلها  
 بواحد فلا يزيد ابد على المتناسى الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما وانما ونعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

فاعلم ان القوة الى الفعل وانما اذا تم بعد ان تقول مستخرج تعلق العلم بالامور اللائقية فان تعلق العلم بها جميعا بالفعل يقتضي تحديدها  
 عند العالم بالفعل التحديد يقتضي الى اجل اذ لا تحديدها في نفس الامر فيكون العلم بها انما في نفس الامر وهو اجل بالجملة تعلق  
 العلم بالامور اللائقية بجمليتها ومجموعها بالفعل مستحيل وذلك لانه لا جملة ولا مجموع لها فانما تعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها  
 معلوم وبعضها مجهول وهذا كالعقد فان ما يتعلق العلم به منها يكون بعضها متشرع بالفعل ولا يمكن ان يعلم بالفعل جميع  
 الا بعد ان يتبين ان تلك القوة فيكون العلم بها بالفعل لا يمكن ان يكون العلم بها بالفعل ذلك لا يصح في  
 العلم بواجب تعلقه وانما حصل ان كل ما يتعلق به علمه بالفعل لا بد ان يكون محمدا وعنده في علمه بالفعل كيف وكما ان الفعلية في الوجود  
 في نفس الامر يقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد في العلم ضرورة وبدونه فيعلم العلم بالفعل جليا ضرورة الوجود  
 اذا فرضنا علم جميع مراتب بعدد باسرها فيعلم انها كم هي ولا ينح الزيادة عليها لانها فرضت انها جميعها وهو ياتي في كونها لا تقف كذلك  
 اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية لا بد فيعلم انها كم هي ولا يكون جليا ثم ان جميعها لا يكون متناهيًا واقفاني  
 العلم للمتناهات المذكورة ولا متناهيًا غير واقف فيه للثاني بين العلم بالفعل وكونه غير واقف في العلم ولا غير متناه كما بالفعل لما عرفت انتهى  
 كلامه بالفاظ مع حذف بعضه هذا حسنا لعوليس سنعود الى انشاء الله تعالى في بحث علمه سبحانه بالجزئيات المادية على وجه جزئي  
 الثاني ما استصعبه بعض الشرح وهو انه لا سبيل الى القول بعلمه سبحانه بالمتنوعات اذ لا صورة لها وهذا خارجا واجواب ان مفاهيم المتنوعات  
 ممكنات موجودات وعنوانات لا معنونات لها وهي التي تعلق بها العلم واما مصاديقها ومعنونات فلا هي موجودة ولا هي مما يتعلق  
 به العلم الثالث وهو ما اخذ من الاول انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما باجزاء جسم متصل بقية هي اما متناهية او غير متناهية  
 فعلى الاول يلزم وقوف قسمة متصل فيلزم الجزر الذي لا تجزى وعلى الثاني فاما ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية تتحقق في نفس  
 الامر ولا الثاني باطل اذ لا بد في المعلوماتية من نحو تحقق البسطة وعلى الاول فاما ان يكون وجوده متشاربا اعني الجسم في العلم بها على  
 سبيل التمايز وهو باطل اذ لا تمايز بينها بحسب ذلك لوجود فكيف يكفي هذا النحوس الوجود في التميز العلمي بينها او لا يكفي فيكون لكل واحد  
 من تلك الاجزاء وجود على سبيل الاستقلال متخاذا عن وجود الآخر فيلزم الفاسد النظامية وهذا ما استصعبه العلماء غاية الاستصعاب  
 ويشيئ كل منهم عن الجواب عنه على وجه الصواب الجواب انه ما اراد بعلمه تعالى باجزاء الجسم متصل فان اراد به علمه بان الجسم متصل اجزاء  
 بالقوة وان له بالقوة نصفان ونصفا وكذا في ذلك النحوس العلم لا يستدعي وجود الاجزاء بالفعل فمختار ان اجزاء الجسم المعلوماتية له  
 تعالى بهذا النحوس العلم غير متناهية وانه تعالى يعلم ان الجسم متصل يمكن انقسامه بحسب نفسانية المتصلة لا الى نهاية وذلك لا يستلزم  
 الا وجود الجسم المتصل وصلوته بحسب نفسانية التجزى لا الى نهاية وان اراد به علمه بان الجسم متصل اجزاء بالفعل فهذا النحوس العلم لكونه جليا  
 غير مطابق للواقع لا يجوز عليه سبحانه واما العلم بمفهوم الجسم متصل ذي الاجزاء بالفعل فهو كالمعلم بالتمتد الزوج لا يستدعي الوجود

هذا المفهوم نحو من الوجود ولا يلزم منه وقوف القسمة في المتصل لا وجود الأجزاء الغير المتناهية بالفعل فإن اريد العلم نصف كجسم ونصف  
 نصفه ونصف نصفه نصف نصف نصف وهكذا الى حيث يقبل كجسم التجزئة بالقوة فهذا العلم بمفهومات انتزاعية لها انتشار في  
 نفس ذات الجسم قد يلزم منه الوجود تلك المفهومات الانتزاعية في ذهن من الاذمان ووجود انتشارها في الخارج ولا يلزم وقوف قسمة الجسم  
 ولا علم الايقان في العلم لا وجود الأجزاء الغير المتناهية بالفعل فإن اريد العلم بمصاديق هذه المفهومات الغير المتناهية فلا يبي موجوده  
 لا يبي مما يتعلق بها العلم بالذات بل العلم انما يتعلق بمفهوماتها وعنواناتها وهي موجودات في ذهن من الاذمان فان قيل لا وجود لها في  
 مرتبة العلم فعلى لان الاذمان حوادث قلب فبذلك الاشكال راجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في نفس العلم فعلى ولا يكون هذا  
 اشكالا على حياله وبلغوا الشقوق التي ذكرت في تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باجزاء المتصل فان قلت لو كانت تلك  
 المفهومات الموجودة في الاذمان معلومة له تعالى ولا شك انها غير متناهية بالفعل لزم تحديدها مع كونها غير متناهية في علمه تعالى قلت  
 ماذا اريد بتحديد ما في علمه تعالى ان اريد بشمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء فذاك لازم ومكتمر وان اريد بتناهيها فذاك  
 غير لازم اذ لا نعم ان كلما احاط به تعالى قناه اذ علمه تعالى محيط بالمتناهي وغير المتناهي ولكل محدست من مهيها بالجواب عن الاشكال  
 الاول الذي ذكره الاستاذ في العروة الوثقى فان العلم بالامور اللائقية اللا متناهية بالفعل انما يتلزم تحديد ما في العلم بمعنى شمول  
 العلم اياها لا بمعنى تناسلها والتحديد المقتضى الى الجبل هو التحديد بمعنى التناهي لا بمعنى شمول العلم قوله تعالى العلم بالامور اللائقية كلها  
 ومجموعها تحيل اذ لا جملة ولا مجموع لها قلت ان اراد به انه لا جملة ولا مجموع لها في الزمان المتناهي فسلم لكن علم البارى شامل بالفعل  
 بجميع الامور اللائقية الموجودة في الازمنة الغير المتناهية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكونها لا تقيف بحسب  
 الوجود الزماني التدريجي لا ينافي فعليتها في الازمنة المتناهية او في الاذمان العالية وان اراد انها لا جملة لها ولا مجموع اصلا فممنوع قوله  
 كلما يتعلق به علمه بالفعل يجب ان يكون محدودا عند وفي علمه بالفعل قلت ان اراد به كونه محدودا في شموله لا بعلمه فسلم ولا ضرر ان اراد  
 بكونه متناهيانم قوله ان الفعلية في الوجود في نفس الحقيقة التي يفيدها ذلك الفعلية في العلم حقيقة التحديد ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد  
 موجودة في نفس المراتب غير متناهية بالفعل محدودا وانما يتلزم فعلية في الوجود في نفس المراتب في نفس المراتب من الخارج من القوة الى الفعل في نفس  
 الامر القدر المتناهي وتس على ذلك حال الفعلية في العلم فلو كان الخارج من القوة الى الفعل في العلم القدر المتناهي كان محدودا  
 في العلم واما اذا شمل العلم الغير المتناهي بالفعل فلا يكون محدودا كما لو شمل الوجود الغير المتناهي بالفعل لا يكون الوجود بالفعل متناهيان  
 قوله اذا فرضنا علم جميع مراتب الاعداد باسرها فيعلم كم هي الخ قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هي الكم المتناهي فمهم وان اراد بكم الغير  
 المتناهي فسلم لا ينافي ذلك كونها لا تقيف بحسب الوجود الزماني التدريجي وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فيعلم  
 انها غير متناهية كما بالفعل في العلم ولا ينافي ذلك كونها لا تقيف بحسب الوجود الزماني التدريجي وما قال في التمهيد من



ان الامور لا تقضي بتجرب خروجه من القوة الى الفعل فليس يمكن بحسب الوجود الذي تنكح لا من جهة التقضية بل من جهة الوجود الذي تنكح  
 لا بحسب تجرب من الوجود كما لو جرد الوجود في الاذهان اعانية او الوجود الذي ليس بحسب لغايبه وتجربته وان قلت وان كانت  
 تنكح لا من جهة تجرب من الوجود بل من جهة الفعل بل من جهة تجربته جرت برهين لتسوية قلت فليس يمكن  
 التسوية في الغير المتساوي مطلقا يكون في شك لا آخر لا تعلق له بما ذكره قدس الله سره على ان في كتاب في عروة الوثقى نقض على ان هذا  
 في شك على حيا لا يستعمل الى تحقيق الحق في هذا البحث حيث يكلم في علم تعالى بالجزئيات المادية على وجه جزئي انشاء الله  
 تعالى فانظر الكلام وان فهمي الغرض من التطويل لكنه لا يخفى من الافادة بتيسير قوله ثم ادعاء الشيء ان تنبيه آخر على ان  
 الشيء نفسه كفي الاكتشاف لا يستلزم منه ان وجود النعت المنعزة اليه كان منكشف وصاحدا حصول صورة الشيء عند العالم  
 لا كفي في انكشفه بل من خصوصية الشيء منه يكون كافي في الاكتشاف بالطريق الاول وقول من قال انه يجوز ان يكون لخصوصية الشيء  
 انما يتجرب على وجهه بالقوة العاقلة كل ما كان وجوده للقوة العاقلة كان منكشف عند يده كذا لوجوده لاشرا لا يتجرب عن سببه  
 فيحصل وجوده وسواء اشار لها غنية عن الحالة الادراكية واللازم ان يكون لاشرا واحد موثران في مرتبة لا يقل الحاله الادراكية  
 فلو لم يبرز عند الوجود ولا باعتبار الوجود والصورة ليست كذلك لانما قول الحاله امر ممكن فهي كذا في نفسها باطله في ذاتها  
 كسائر السمات من الصور وغير بافكانت منطوقه في حد نفسها من جهة عدم الذي هو اصل النورية ونوريتها مستفادة من الوجود  
 بافعل تمام النور هو الوجود والى من لا فرق منها بين الصور في هذه الجهة انتهى انت تعلم ان اردو ابطال القول بالحالة الادراكية  
 مطلقا فذلك هو من سائر اولاهم ان كل ما كان وجوده بالقوة العاقلة كان منكشف عند يده كذا لوجوده بل من جهة تجرب من الوجود  
 تعالى على ان الاكتشاف الاشياء وهو من عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراكية وما قال من ان الاشرا لا يتجرب من سببه  
 لكن الاكتشاف عندنا ليس اثر المطلق وجود الشيء بل الحق ان النفس تغير بصفات هي سبب لاشرا خاصة فالحالة الادراكية  
 اثرها الاكتشاف فهي منكشفة بنفسها وسائر الاشياء حتى صفات العالم منكشفة بتوسطها كالصور فانه مضمي بنفسه سائر الاشياء منصفية  
 بتوسطه وما يقال من ان علم النفس بصفاتها ضروري ان اراد بان علمها بصفاتها ليس بتوسطه صورها فهو حق لكن لا يلزم منه  
 ان لا يكون علمها بصفاتها بتوسط الحالة الادراكية ايضا بل الحق ان صفات النفس اعني صفاتها الانضمامية الموجودة في النفس  
 وجودا اصليا تعلق بها الحالة الادراكية تعلقا نوعيا فهي منكشفة تعلق بالحالة الادراكية بها والاحالة الادراكية نفسها فلا تتحالة  
 عندنا نفسها لاستمرار التعلق الذي هو اضافة تغاير التسعين واستناع تعلق حاله ادراكية بتغيرها فضا الى التسوية في الوجود  
 الاصلية اعني الحالات الادراكية فانها عندنا موجودة اصلية لا صفة متزاعية كما توهمه البعض منكشفة بنفسها للقوة العاقلة بتوسط

الجلي من النظر اما بحسب قيق افتر فائق ان الحالة الادراكية، ثم تنكشف عند العالم تعلق حالة اخرى بها كيف لو كفى نفس وجود  
 الحالة للنفس في انكشافها عند المزم ان يكون النفس مائتة كل علم قائم بها ابداد هو خلاف البدايتها الوجدانية ولا يلزم لتسلسلها  
 يأتي في الدرس الاتي وان اريد به ان علم النفس بسببها ليس بواسطة اصلا بل هي منكشفة بقبها كما نطق الجمهور فغير مسلم ولا  
 هو حق في نفسه كما تنكشف عليه انشاؤه تعالى نعم من يقن بان وجود اشئ مطلقا كما في الانكشاف كما هو رأي المشايخ  
 فلا سبيل الى القول بالحالة الادراكية لان الصور لما كانت موجودة للمقوة العاقلة وكفى وجودها بالهائي الانكشاف فاية حاجة الى  
 الحالة الادراكية وان اراد البطل القول بالحالة الادراكية في علم النفس بزاتها وعلم المجرات بانفسها نسلم لما قال من ان وجود  
 اشئ للشيء كان في الانكشاف فان ذلك على اطلالة على الاشياء بعد من انه ليس بين العاقل والمعتول في علم الشئ بنفسه تنبيه  
 في المصادق اصلا على ان فيه ايضا كما يسمى انشاؤه تعالى قوله فتسلسل الاشياء بالفعل انت تعلم ان علم شئ يتوقف على  
 توجه نفس نحو ذلك الشئ فيعلم ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم لتسلسلها لانها اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا ان العلم  
 بتلك الحالة التي هي العلم بمجرود قيام علم ذلك الشئ يتناول يتوقف العلم بعلم ذلك الشئ على ان توجه نفس توجهها ستانفا الى ذلك  
 العلم فبذلك التوجه المتانف تحصل حالة اخرى متعاقبة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك  
 الحالة الاخرى يتوقف على توجه متانف آخر فمادمت النفس تتوجه توجهات متانفا نحو حالات تجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع  
 حدودها فتوهم لزوم تسلسلها توهم بعيد قوله لا يعمل عامل قال في الحاشية اقتزاعه عن المعلوم الموجود في الذهن بنفسه بوجوده على  
 وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه ليس بالعمل عامل انتهى انت تعلم ان الاحتراز عن ذكره حاصل بقوله قائما بالذات لا محل  
 اذ المعلوم الموجود في الذهن قائم بالمحل وهو الذهن لا بالذات الا ان يقال انه يريد الاحتراز عنه على مذنب من يرى ان الحصول  
 بالذهن ليس عبارة عن القيام به اذ انه اريد ان ميزان العاقلة مجموع امرين الاول قيام اشئ بذاته والثاني تجرده بذاته والقيء الاول  
 اقتزاعه عن الاعراض مطلقا والثاني عن الماديات وما تجرد بعمل عامل مع غل نظر عن كونه عرضا او جوهر او قد يمين بهذا ان لا عرضا  
 ليست حالته اذ ليس وجودها بالهائل وجودها بالمحاليها وكذا الماديات لان وجودها بالماديات لا بها كما في الحاشية اذ ذلك انما يصح في  
 الماديات بمعنى الامور الحاله في المادة ولا يستقيم في الجسم المركب من الصورة والمادة بل لان الماديات متصلات فكل خبر عنها  
 غائب عن الجزر الاخر فلا حضور لذاتها عند انفسها والمادة نفسها هي وان كانت قائمة بذاتها لكونها جوهر لكن فعليتها فاعلمية لقوة  
 وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي مبهمة لذاتها متصلة بالصورة في حد ذاتها جوهر ظاهري فلا يشعر بذاتها فضلا عن غير ذلك  
 وغواشيها اذ ذلك لا يخل المادة في ميزان العاقلة فانها اذا كانت مجردة عن المادة اذ ليس للمادة مادة لكنها ليست مجردة  
 عن غواشيها المادة فمن توهم ان المادة تتحقق فيها ميزان العاقلة بالمعنى الذي ذكره الشارح لم يتناول في عبارته قوله كان عقلنا

في مشاركتها لا بمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا معنى لى حاضر عند المدرك فانه عبارة عن استعمال قوله قادر ان ذاته لا  
 يزيد على وجوده بل على ما بهيته فتلك كانت غير لوجوده "ستلزم فيها مخرج فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشيء بالفعل كان وجود  
 الشيء نفسه ما علمه بذاته فادراك الشيء لذاته الذي به عبارة عن وجوده نفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما في  
 الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على الماهية التي هي الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته لا يزيد على ما بهيته فقط  
 بل على وجوده والنظر المقتضى تكليم بان هو الكلام لا معنى له فانه ان اراد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على  
 وجوده حتما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى  
 بهيته ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجودا او واجب  
 او وجودا الممكن الا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى الادراك المصدرى على ذاته تعالى فان  
 معنى المصدرى ليس عين واجب بهيته وان اراد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في  
 علم الشيء بنفسه هو نفس ذاته بلاحيثية اسلاكها كانت غفارة فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان لعالم  
 ممكن او واجبا كما استغنى عليه فصار له تعالى وقد اعترف الشارح بان معنى المقدس من المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا  
 ومعتقلا والوجود ليس صفة منتزعة بل معنى استراعى مصداقه نفس هوية الموجود بلا انضمام معنى اليها فان نفس هوية الموجود بنفسها بلا  
 زيادة امر عليها مصداق العقل العاقل للعقول فلا يزيد مصداق الادراك على هوية اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة وبالحال ان المراد بالادراك  
 الوجود مصداقها ومعنى زيادة الوجود على الهية ان يكون مصداقه عليها بحيثية تعليلية هي استناد الذات الى الجاهل معنى عدم زيادة انتقار  
 بحيثية التعليلية فالذات المركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث استنادها الى الجاهل كذلك كان مصداق الادراك  
 هي من تلك بحيثية فيكون مصداق الادراك ذاته على الهية غير زائدة على مصداق الوجود والتقرر عنه هم من ان مصداق العلم والعالم  
 المعلوم في العلم المحصورى بنفس ذات العالم نفس ذاته بلاحيثية فالمراد بانتقار الحثية التقيدية في المصداق الانتقار الحثية التعليلية  
 ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقيدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم قوله مقدس عن  
 الماهية اذا الماهية هي الامر المعقول الواجب تعالى لما كان بنفسه شخصا واحدا فهو مقدس عن الماهية بهذا المعنى قوله على هية التي  
 هي الوجود الماهية بهذا المعنى بالشيء هو هو لا الامر المعقول قوله وجملة الجائزات علم ان الاشياء علمه تعالى بالاشياء سالك الاول ما  
 اتفق فيه الحكماء المتكلمون وهو الاستدلال بمافي العالم من بائع الصانع على حكمه مبدعها الصانع وان في انقضية المتكلمون من التمسك  
 بقدره تعالى اختياره في افعاله وافعاله على سبق علمه لا معنى للقدرة والاعتبار بدون الثالث للحكم الخاصة ومواناة سبحانه مجردة قاطبة  
 بنفسها في عاقلة بنفسها لما حقه الشارح وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها لكونها علة لغيرها علم بالعلم للعلم

بالعلول بالشرايح قد اثبتت بين هذه المسالك لسلك المنطق بالكلية فثبت اولاً ان العلم بذاته شئ من انما عالم بما في العلم  
 ايضا لا ارتباط به تعالى بالعلولية وكذا في وجوده شئ بالعلم بذاته في الالوهية فثبت انما قال حجة الجائزات  
 الخ وبعد اثبات علمه بذاته وبغيره توجه الى تفصيل كيف علمه سبحانه بالاشياء فقال في علمه الاجمالي الخ فالمقصود بقوله وحجة الجائزات  
 الخ اثبات انما تعالى عالم بالجائزات بل توسط الصور فثبت انما تعالى بالجائزات منطوية في علمه بذاته بل ذلك مما قصد في بيان  
 فيما بعد كما سيأتي والفا في قوله فلهذا لما لم يأت في تفصيله على ان العلم من بل هو يقرب على مجموع الكلام السابق في اقسام العلم كما مر  
 قدس سره في حواشي شرحه من انما تعالى من انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 بالعلم فثبت ان لا يلزم من انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 بالعلم نفس العلم بالعلول ولم يصح هذا لبيان انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 وان اراد معنى آخر فليست هو الا انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 في منطوية في ذاته بهذا الوجه فثبت انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشراح وانما كان المقصود بقوله وحجة الجائزات الخ انما تعالى بالاشياء  
 في علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس له انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 هذه المقدمة اعني اتحاد وجود الجائزات مع تعالى في اثبات انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 الاشياء لما ثبت انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 تحزنا عن الجهل المستحيل فيه سبحانه عتبة بيان كيفية سبحانه بالاشياء فبين انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى انما تعالى  
 وهو العلم الفعلي السابق على الابدان وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته مسبوقا بعلمه معلول له  
 ويسمى هذا النوع العلم اجماليا اذ مبادر الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو محصور بجميع الاشياء  
 عنده تعالى حضور العلول عنده وبعده علم تفصيلي اذ فشا الانكشاف فيه ذات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوق بعلم الاول  
 والعلم الاول مبادر فلا شيء معلوم له تعالى من حيثين كما بينه واعلم ان بذاته مهيأ للتأخير في كلام من وجود الاول انما حضور  
 للممكنات ولا صور بل وجه في مرتبة العلم الفعلي عنده تعالى بل الموجود فيها ذات واحدة بسيطة مبنية للممكنات مبنية ذاتية فلا  
 وجه لانكشاف الممكنات عنده في تلك المرتبة الثاني ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم  
 يساوق التميز والثاني باطل اذ لا تميز لعدم المحض في المقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة فشا متميزة امور مبنية

متغايرة غير متناهية مع تساوي نسبتها الى كل غير معقول الرابع ان الكمالات لو كانت معلومة لانعالي في تلك المرتبة صدق  
 الموجبة القاطنة الكمالات معلومة من دون وجود الموضع استمداد الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبداهة بالاجماع ولقد تصدق  
 المتأخرون للاجابه فزاعوا عن سبيل الاصابة وما تفصوا عن واحد منها وان اكثر واسم الاضطراب والتهويل وما نحو عن  
 تلك الوطيات والمزاجين وان متكوا في المنعرق بكل حثيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاته تعالى لما كانت كاملة من  
 جميع الجوانب كانت مصداق لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالمية وكافية في الكمالات لا شيا فلما استبعاد في  
 كون المبين مشار لا كمالات المبين ولان كون الذات الحققة مشار لا كمالات متضادين ولان كون الذات مبدء لا متباين  
 كل من الكمالات وتساوي نسبة الذات الحققة اليها لا يضر اذا التساوي اوجب كونها مبدء لا كمالات كل منها والاكشاف ملزوم  
 الاستياد وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محض انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء  
 باخلاص اعتقده ولا يلتفت الى اتصال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يقصد الجواب ان  
 يبين ان الكمالات مع عدم حضور بذاته واهل بصورها وانتمار علاقة ما بينها وبين الذات الحققة كيف انكشفت عندها وكيف امتان  
 بعضها عن بعض مع ان الوجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا واحدة بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض له لك  
 واثم بعض الساجدين من ان بداهة الحكم باتساع كون المبين مشار لا كمالات المبين واستناع كون شئ واحد بسيط مشار  
 بغير امور متناهية غير متناهية بداهة الوهم او قد تساوى بالحدس انساب الى ان الواجب مع بساطته ووحدة ومباينة الكمالات  
 مشار لا كمالات فظير لا كمالات هو الوجود فان ما به الوجود مبين وواحد ومشار موجودات الكمالات المتعددة والوهم لا ينكر ذلك  
 تالفة بظيره اذ يرى ان نقاشا واحدا يتقش صور متعددة انتهى لا يتحقق ان يلصق اليه فان كون المبين مشار لا كمالات المبين  
 ليس مستبعدا على هذه الاماير على البداهة في اعتناء انما هي البداهة في اتساع ان كون المبين مشترك عند مبين آخر من  
 دون حضوره بنفسه او بصورته ومثاليين دون مناسبة ما بين وبين المبين الآخر الذي فرض انه مشار لا كمالات ذلك  
 المبين وليس هذا بداهة الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم لا يحصل صورة الشئ عند العالم بمحض نفس الشئ عنده بالعينية  
 او بالتأقية او بالعلوية وظاهرا في شئ من هذه الامور غير متحقق بهنا وقياس مشار لا كمالات الشئ على مشار موجودية قياس  
 بلا مانع الا ترى ان مشار لا كمالات الشئ قد يكون نفس الشئ كافي علم شئ بذاته ومشار موجودية الشئ يستحيل ان يكون نفس الشئ لا تسامح  
 عليه الشئ نفسه فمأ به وجود الشئ يجب ان يكون سائلا بخلات مله انكشاف ثم اتهم وهو الى امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو  
 وما ذكرنا في بيانه جار في تميز الواحد بما هو واحد لكثير كما لا يخفى على من راجع الى دلائلهم فلو ان تلك البداهة بداهة الوهم لمساعدتهم  
 دلائلهم على انه لا حاجة للمقرر الى تشبث بالبداهة فلو ان لينة امتناع كون شئ واحد مشار لتمييز امور لا متناهية الى الدلائل الدالة



على متنوع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد بهما مشار وتميز امور لا تناسبية على كون امر واحد بهما وجوده للمكانات  
فان الامر الواحد با هو الواحد يستحيل كونه مشار لوجود امر غير متناسبية عندهم الغرض وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذت جهات متعددة لما تقر  
عندهم من متنوع صدور الكثير عن الواحد ولكن بهما القول يكون امر واحد مشار وتميز امور لا تناسبية جهات متعددة اذا انفرد عن ان  
مشار الكشافات الاشياء نفس الذات الواحدة بسيطة بلا زيادة حيثية ما عليها ولو فرض ان مشار الكشافات الاشياء ذاتة تعاقب مع جهات  
وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة في الواقع على صفة التعدد اولاد على الثاني فليس مشار الكشافات الاشياء حقيقة  
الا الذات الواحدة بسيطة بما هي كذلك اذا تحقق للجهات وتعدد ما في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع  
ممكنات فهي متاخرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواحدة الحق فلا يكون تلك الجهات مدخل في الكشافات الاشياء وتميزها  
في العلم الفعلي واليه فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما منضمة الى الذات الحق فيرجع هذا المذهب الى مذهب الشيخين ويطلب  
بطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب **افلاطون** فيطلبه اطلبه وانما تلك الجهات الموجودة المتعددة لا محالة ممكنة فتكون  
مسبوقة لعل تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بالتنوع كون الذات الواحدة  
بسيطة مشار وتميز امور لا تناسبية ولا يكون هو اية بداية الوهم كما وهم ومن بهنا سقط ما حكف البعض ان اخر من المشاصين في دفع  
هذا الاعتزال من ان ذات الباري وان كانت سبانية بالذات لذات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك  
الخصوصية تكون كاشفة لكشف تفصيلها ولا يعني كون الكاشف مبينا للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم  
بانظر الى تمايز الخصوصيات تمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور متزاوية وليس ما الكشف على نية المفهومات المتزاوية  
بل على مشارها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة بسيطة مشار لا تنزع امور كثيرة مختلفة آثارا والاحكام  
كالكرة فانها مشار لا تنزع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك يكون ذات الواجب سجا مشار لا تنزع خصوصيات  
مختلفة متميزة الاحكام والآثار هي العلوم التمايزة هذا الكلام وجه السقوط انه لا يخلو الا مرا اما ان يكون تلك الخصوصيات  
المتعددة التمايزة التي جعلها ساطلا لاكتشاف الممكنات ودار التمايز علومها تحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد  
اولا على الثاني يكون تلك الخصوصيات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم واكتشاف الممكنات وتمايزها بلغة ويكون مشار لاكتشاف  
ولتمايز الحقيقة نفس الذات الواحدة بسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرنا بالذات والغير الخصوصية الخاصة بين الواجب سجا  
وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينها فتكون متاخرة عن وجود الممكنات او تحقق النسبة فيحقق طرفها فلا يساغ للقول بكون  
تلك الخصوصيات ساطلا لاكتشاف والامتنان في العلم الفعلي السابق على وجود الممكنات ثم قياسا تنزع الخصوصيات من الذات  
الواحدة بسيطة على تنزع المناطق والمحاور والمركز والقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذا الكرة ليست بسيطة

بمقابلتها على أنها متعارفة الأطراف وجوانب بركات الذات المتحدة اللاحقة بسيطة من كل جهة على أن تتعارض المنطقية من  
مركزية، عطية من كره مغفول، بهت من انقادات وبن الخوصيات من اعدائين اعني الذات، مدية الحق من  
دول مصائب، خزائن بهلكات غير مغفول وقد اوردوا قد ان يكون ان ذات اللاحقة بسيطة المتحدة مشارا في ذات امور كثيرة نظير  
وهو ان شئ اذ انما يكونها مبهمة قوله جسام، كما تبصر بانفسها ابتداء وانت تعلم ان القطر انما يجمع له فرض ان شئ من صفة جسام  
من دون ما، تبا من، ان، جوار، سام، و، بي، ان، ليس بمقبول في فهم هذا الكلام على الاشكال الاول والثالث  
والاكتفاء الثاني، الاستعمال اربع في ما يتصور الجواب عنها اذ قيل بان الملكات نحو جوف في مرتبة العلم على بيان على الكلام  
الشارع في غير مرتبة قد اجاب بعض الشارحين بتارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرعية ثبوت شئ لشيء على  
ثبوت المثبت لا، يستلزم اياه انما يبي بالنظر في طبيعة الربط الايجابي ولا يمنع ذلك منع خصوص احد الحاشيتين من الفرعية  
والاستلزام وتارة بان تحقيق ان البديهة في هذه القاعدة بديهة الوهم، وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان  
يكون له جدوى اما الاراد لما كانت طبيعة الربط الايجابي مستدعية لوجود الموضوع كانت مستدعية له حيث كانت يجوز ان يمنع  
خصوص احدا من الحاشيتين، كما يتدعي طبيعة الربط الايجابي من اودهم صاحب **الافق المبين** ولو جاز ذلك لارتفع وثوق بصدقه  
صدق الموجبة اية موهبة كانت وجه، الموضوع، يجوز ان يمنع خصوص حاشيتيها عنه وان كان ذلك مقتضى طبع الربط الايجابي في هذا صريح  
البطلان فان قيل من الموضوعات ما ياتي بمحمول العلم انما على موضوع موجود فاستدعا صدق مثله وجوده موثوق  
فقلت نعم لا يكون مستدعا لوجود الموضوع بطبع، الربط الايجابي بل يكون ثبوت ثبوت المحمول الكامن على تقدير كونه مقتضى طبع  
الربط الايجابي والثاني قد ان نسبت هذه البديهة العقلية الغير المكذوبة التي يجب عليها خلافها بغيرها مسافة، عاود ان  
نقل الخلاف فيها عن بعض الدعاية الى الوهم ونمى به البطلان كيف ودلول القضية الموجبة ثبوت الشيء في ذاتها وكيف ثبت  
صدقه وحال فان المعلوم ان شئ محض لا شئ حتى ثبت له شئ وما يظن من ان مدلول القضية اقاد الموضوع والمحمول لثبوت شئ في شئ  
فان المعلوم انصرف الى الصلح الاتحاد مع شئ اصلا، وتوثر لنا عن ذلك نفس الحكم مستدعا بطبع الربط الايجابي وجود الموضوع يقول بان  
استدعا وجود الموضوع انما يكون ناشيا من خصوص المحمول المحمول بهما المعلوماتية والامتنياز لا بسبب استدعاها وجود موضوع على  
ان ما ذكره من الجوابين يستقيم من قبل انهم فانه ليسوا براضين بما ذكره فالاشكال عليهم باق في هذا الكلام وان ادعى الى الطول كونه  
الاخلاق من طائل **قوله** عند تفصيل اي معنى الحاضر عند المدرك **قوله** فانها بوجودها الاجمالي مستدعة مع تعالي غيظوي علمها في علمية  
اعلم ان لهذا الكلام ثلثة ملى الاول وهو الحق لكنه اللطف اذ قد وبالخلاص الايمان الحق ما ذهب اليه الصوفية الكرم بها هم اسرني  
وار السلام من ان لا ليس في الوجود الا ذات واحدة حقة ملجبة لذاتها موجودة بذاتها مستطوية في تعيناتها والمكانات عباة عن تطوراتها

وتلك الذات الحق بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعيين ظاهر مع وصفها في الكثرة وتعييناتها مكانة وهي واحدة وكثرة وهي  
 واحدة فالمكانات وهي التبعيات التابعة بنفس الذات الحق منطوية في الذات الحق الظواهر لا تراعى في مكاناتها باعتبارها إمكانات  
 بأسرها صفات واسماء تابعة عن نفس ذات الحق فلما تجلى الحق بذاته لذاته شابه في ذاته جميع الاسماء والصفات لمنطوية في ذاتها على  
 بهاني علمه بذاته ونهايه العلم الاجمال الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم ان يكشف المبين بالمباين لا تميز لعدم بسبب الاعتناء  
 الموجبة بدوان الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات التي الكلام في الاصل المبني عليه نحن من انه سبحانه قد بينا برأيه مشتمل على  
 شبهات الموسوسين وارجاعها عن سادس المتبوسين في كتابنا المختصر العقودي بحدود الوجود الموسوم بامرؤوس الموجود وكلامه مشتمل  
 على هذا العمل اشد لطباقا ونسب اوفق بسباقا وسياقا ويدل على كلامه في الحاشية السادسة على قوله تحقيق ان مواد الذات الجبروتات  
 الخ كما سيأتي فلهذا يطبق علينا وليد كلام المعلم الثاني في الغفوس على ما ستعرف ان شاء الله تعالى الثاني ما ارتكبه الحق  
 الدواني من ان للمكانات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا لا يكشف عنها عند تعالى وجودها تفصيلي بعد الابدان في تكميل  
 تفصيل لذلك الوجود الاجمالي وهذا ان لم يحل على ندب الصونية الصافية ليس معنى فان المكانات لما كانت ذوات موجودة  
 متباينة مهيأة لذات الواجب سبحانه عند هم احتمال ان يكون لها وجودا اجماليا تفصيلي والا فكان كل مكان ذاتا فان معناه  
 الوجود بنفس الذات بل انضمام امر اليها واليه ذلك الوجود الاجمالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد انما يكون لموجود  
 واحد فيلزم ان يكون المكانات باسرها مع تباينها فلهذا تباينها في ذاتها واما واحدة مع ان اتحاد اثنين باطل  
 او متعدد بحسب تعدد ذوات المكانات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الابدان فلا يكون ممكنة بل اجبة واليه ذلك الوجود الاجمالي  
 ما كان في تحقق المكانات باجتماعها على الثاني فالمكانات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فلا شك ان تميزا لعدم الصفة ووصف  
 الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع أنهم انما يكونوا بالقول لدفعه وعلى الاول فالعالم موجود قبل ابدان واليه ان كان هذا الوجود الاجمالي  
 واحدا منع انه لا يعقل اتحاد الجوهر الاعراض والقوار وغير القوار والمخالفات الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات المجردات وجودا لا يكون  
 هذا الموجود الواحد في انكشاف المكانات الملائمة بتبانيه بما هي متغايرة متخالفة فيلزم الجمل تعالى الله عما يصفون ان كان متعدد اجمالا  
 في هذا الوجود لا يكون جزءا للمكانات بعد الابدان تفصيلا وتاملا لذلك الوجود الاجمالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالي للمكانات ما عين  
 ذواتها واجب فتمتية وجود المكانات لا يعني شيئا اذ المكانات غير موجودة مع فلا شك ان باق على حاله واما غيرا فاما منفصل من الواجب  
 فان كان واحدا رجع الى ترتيب المحقق الطوسي وان كان متعدد رجع الى ترتيب فداطون اما انضم اليه ان تعدد رجع الى ترتيب اثنين  
 والارجح الى ترتيب المتكلمين قائلين بان عالمنا في صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وتوسع عنه فاما ان نشأ من انفسه تعالى الى الابدان  
 الاول ان كان ما اعدا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة واليه هذا الوجود للمكانات ما واجب فيلزم وجودها او ممكن فيكون مسبوقا بالعلم

فلا يكون في مرتبة العلم بغيره وبالحكمة فساداً بقولنا ان نحن انما نتكلم ببعض المتأخرين من ان الممكن جيبين الاول  
العلم ولا يتعين به علم سببه واجبه والثانية جيب الوجود وبى رابعة فيه سبحانه ان الممكن بعينه وجوده واجب لان ما به موجودية الممكن  
هو الواجب في الوجود ان ارادك ان يكون موجودية الممكنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه علمه للممكنات فذلك مسلم الا ان ذلك  
لا يستلزم موجودية الممكنات في مرتبة العلم بغيره بل ينافيها ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة وان  
ان الممكنات موجودة بغيره الواجب فذلك بطلان استلزامه جوبه الممكنات وايضا في الكلام على تقدير صحة غير محبة اذ ذات الممكنات متناهية  
ذات الواجب عنه وعندها القائل قطعاً والحكماء وجوداً مستقلاً مع سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجوده مع تعالى الطوار العلم بذوات الممكنات  
في علمه تعالى بذاته اما يلزم منه الطوار العلم بوجوده في علمه تعالى بذاته فان وجوده منفصل عن ذواتها على هذا التقدير على ان في  
هذا القول شبهة على وجه شتى طويلاً وخوف اللطافة فاما اورده عليه بعض شراح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات ذات الواجب  
يستلزم القول بجهة الحمل بين الممكن بمكان بين الممكن والواجب يتمق مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وهو معلوم ان متعارضة غاية  
الاستحالة اذ لا يمكن ان يكون في الوجود مطلقاً لا لازم الحمل بين الاوصاف المتعارضة الموجودة بوجود واحد هو وجوده فساداً  
اتزاعاً كما حكوت في الفتوى المتقدمة بوجوده في ذلك فساداً شائع ان الحمل بينهما معلوم المتعارضة فيهم واذا قد عرفت فساداً المحملين  
آخرين علمت ان العمل الصحيح هو الاول ولعلك بعد احاطتك بما علمنا عليك القينا اليك سنة هذا البحث الجليل النسبة و  
ذاتك بطلان انه بسبب الشهرة فيه وماك بان سبحانه عالم بالاشياء لا يغرب عنه شئ في الارض ولا في السماء انه قادر  
على ما يريد وانه صانع حكيم حكيم في صنعه مجيد اذ كنت امنت بان الحق في هذا المزمع باطية صوفية الكرام وقد طرنا تفصيلاً على غرض  
غيت اوقت وغداً في المقام وانه يقول الحق وبوجهي سبيل قوله بوجوده التفصيل في الحاشية لعل هذا هو الاطلاق المشتمل على  
نتيجه في بحث علمه تعالى وقد عرفت ان هذا ليس هو الاطلاق فذكر قوله بتمتيته ان ذوات الجائزات لعلك تقول ان ارادك ان يكون  
ذوات الجائزات مطبوعاً بوجودها اذ لا يشار اليه ووجوده تعالى انها معلولات فافهم منه فساداً لكونه لا يلزم منه ان الطوار علمه سبحانه  
في علمه بذاته وان ردياً في نظرية قد كنت اراد بان ذوات الجائزات عينات لصورات للذات الحقة الواجبة البسطة المطلقة  
في نظرية في تلك الذات الحقة فالعلم بها منطوق العلم بالذات يدل على ذلك قوله في الحاشية قال لا تناقض في بعض حاشية و  
وليعينك على حال الاوصاف المتعارضة باقية الى موصوفاتها التي هي مشاراً لانزاعها فان من يدرك مشاراً لانزاع يدرك ذلك  
بان تنزاع من الممكنات كلها بمنزلة الاوصاف المتعارضة والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى في غير شأنه مشاراً لانزاعها بل الصوفية  
تأملون في حيث قالوا ليس في الوجود الواجب تعالى وانما الممكنات سر اعتبارية فان العالم عندهم امراض مجتمعة اعتبارية متفرقة  
عن حقيقة موجوده وانه بحسب الحقيقة فله تعالى به وبتأنيطه في علمه تعالى بذاته بحيث لا يغرب عنه شئ وتفصيلاً لا يليق بهذا المقام

انتهى بهذا الكلام صريح فيما ذكرناه نعم لا يستقيم هذا الكلام على ما ذهب من قطع كلامه فانه يرى ان الممكنات ذوات مباينة عن ذات الواجب  
 سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف المتزاوية الى مناسبتها وقد نبهنا على ذلك بقوله منزهة الاوصاف المتزاوية  
 فنية لانه على ان هذا الكلام على تقدير مباينة الممكنات عن الذات الحق ككلام تنبسي ولذلك ان بكلمة الترتي في قوله بل الصورية قائم  
 بفرقي من التشبيه الى التحقيق ومن الجواز الى الحقيقة والصدق قوله فيه كالحالة الزمانية انما في الحاشية انما ان يفسر وشيئا  
 كاشجور النواة من حيث ان ما في الشجر من النصوص الاوراق والثمار وغيره من غير انما في النواة من غير خيل وتركيب النواة من  
 لكل واحد منها وكذا البحر والاسراج لا يكون مقياسا تاما لثباته تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه تعالى عن القياس المقياس بالمشبه  
 اولاشبه ولا صله ولا اندله لكن مداركنا العاصرة لا تخيل هذا النوع من الالهال الذي هو من من تركيب التعميل وتعال من عدم  
 الاقيازي في نوحا علمه وسنة ادراك هذا النوع من الالهال فاجتبا الى تقرير الالهال الذي يكون فوق الالهال لتفصيل الموجود في الحدود  
 المحدود وفي العلم بالشي مع عدم الاقيازي عما عداه فادركت به والنظر في الفيدو لتصوره وتخييله في الجملة فلا يتبعه عقولنا من تخيل  
 ولا تستكر عن تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياسا تاما لثباته تعالى عنه انتهى فمن قبح فيها اوروه الشارح من النظر في الاستوى  
 الباطنية والنور والظلمة المحرور في منزل عن مرارة حتى كان لم يفهم معنى كلامه قوله فهو لكل في حد ذاته هذا من كلام انصاره في نفسه  
 حيث قال علمه لكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته انتهى وهذا كلام مغفلا يستقيم منه الا على  
 ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشار اليه الشارح قدس سره ومحصله ان قوله علمه لكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يؤهم بظاهره ان علمه  
 تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته المتقبل هو بعد ذاته وذلك يستلزم تعريفا من كماله في مرتبة ذاته فانزال الوهم بقوله كثره  
 علمه بعد ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان المراد يكون علمه لكل بعد ذاته ان كثره علمه تنسبل بعد ذاته وانما العلم بكل قبل الكثرة  
 فهو منظر في علمه بذاته لانه لكل في حد ذاته اذ لكل ليس الحقيقة البسيطة المتطورة في سموات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو لكل في حد ذاته اولاً  
 اشار الى معنى قوله علمه لكل كثره بعد ذاته بقوله علمه تعالى يستلزم وجوده فعلمه بالكل بعد ذاته واول البعض قوله فهو لكل في حد ذاته انما يبين  
 لا محاشا لكل بناء على انه مباين للكل وهو بعيد ويخش التوحيين ان انصاره لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته  
 بل يريد ان يارتسام الصور فلا يستقيم التوحيين على ما ذهبه يريد على الاول ان معنى على اتحاد الواجب الممكن به غير منقول عن العالي  
 ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه مذموب الحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات يارتسام صور بوقوعه  
 عليه فليزج على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته كونه صفة منصفة والمنصفة لا محالة بعد  
 الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منصفة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد  
 ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منصفة بل انما الصفة المنصفة كثره علمه



علم بالممكنات وهي بعد ان قد علم ان اكثر في ذاته وما كان لتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كذا  
 ذاته غير تامة ولا كاملة بل كونه في نظرته في تمامها وكما بيان ان تمام صفته العلم انبساطه بوجوه باطل في فقه بقوله فهو الكمال في حد  
 ذاته يعني انه تعالى كمال تام في ذاته لا ينظر في تمامه كمال ذاته الى شيء اخر فليس ان تمام العلم الى ذاته الحققة تمامها كالتمام  
 الفصل في ان بعض فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكمال في حد ذاته فالمراد بالكمال هنا التام الكمال لا التام  
 البعض حتى توهم ان كبريه في حد ذاته بينه وبين الامور الممكنات حتى توهم ان كبريه مع المكملات فاما ان يطلبه البعض في ترجمة كلامه  
 من ان معنى قوله فهو الكمال في حد ذاته ان نسبة الى الكمال نسبة وامة فداخلى سبحانه قوله علم لفعالي يستفاد من وجوده  
 قوله في الحاشية ليس المراد بالامعان بينا لفعالي التجردى الذي من شأنه السوى ولشيء الهيد لا في بل مجرد كونه  
 مستفاد من الغير اى المعلوم وبذلك النور من علم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه مصطلح جديد ولا شائقة فيه انتهى كلامه  
 ان العلم الاجمالى لما كان عين الواجب بينه وبين الممكنات سمي فعليا والعلم التقيى لما كان اثر العلم الاول ومعلولا سمي  
 وفعاليا لان العلم سمي لانفعالي اى التاثير قوله كمال واحد من النورين الخ قد ظهر انه لا شيء من نحو علمه لا يسبب انه يحصل  
 الصورة فثبت انه تعالى لا يتصور سوا كان علمه الاجمالى بالممكنات خصوصا كما قال الشارح اوله كمالا غير معنى الكلام في ان  
 الحق بل هو ما ذكره الشارح من كون علمه الاجمالى ضروريا وما ذهب اليه البعض من انه ليس بضرورى كما انه ليس بضرورى فالحق  
 ان هذا النزاع لفظ لا طائل تحته لانه ان اراد البعض اى ما يكون حصول صورة المعلوم في عدمه فليس في انه ضرورى ان  
 اراد به ان يكون عين المعلوم بل تغاير في المصادق فثبت علم من حيث انه كاشف لانه تعالى ضرورى بدارية بول من حيث انه كاشف  
 الممكنات فان قيل باتحاد الواجب الممكنات في تلك المنة كما هو ذهب للصوفية وسواء في تطبيق على كلام الشارح انطباقا ظاهر كما  
 بناء فثبت العلم ضرورى للشبهة اليه وان قيل بمبانيه واجب الممكنات كما هو ذهب لتأخرين فثبت العلم على انه التقدير ليس بضرورى  
 كما انه ليس يحصل تقسيم الى الضرورى والحصولى انما هو العلم الذي يكون عين المعلوم فانه ان كان عينه ذاتا واعتبارا فهو حصول  
 وان كان عينه ذاتا غير اعتبارا فهو حصول كما سياتى ان شاء الله تعالى وهذا نزاع ليس تحته كثير طائل قوله ما هو صفة كماله الخ لان الشارح  
 مستفاد من غير فلو كان صفة كماله تعالى لم يستكمله سبحانه بالغير قوله لا يخرج ان قرر معروف فهو من باب لانفعالي من حيث الناقصة  
 استبان علمها وان ثابها فهو لازم لثبته وان قرر مجهولا فهو من الثاني المجرد يقال ثبت الناقصة مجهولا ويقال ثبتها اهلها على  
 التقديرين فمعناه لم يثبت في الشرح اوله لم يثبت في الاصل لا يثبت في اللغة واما بسبب الاصطلاح فالاصطلاح يستعمل معروفا ومجهولا  
 فان قرر مجهولا فهو بالمعنى اللغوى فمعناه لم يثبت او بالمعنى الاصطلاحى فمعناه لا يثبت ان قرر معروفا فهو بالمعنى اللغوى قطعاً  
 ومعناه لم يثبت قوله اى لا يثبت البرهان قياس من هذه القينية اى مؤلف من مقدمات لقينية فيجب ان يكون قينية يقينية

هذا ما يترتب من يقيني فلا بد من ان يكون هذا وسط معطيا لتقدير ثبوت الاكبر بصغر فاما ان يكون مع ذلك علة  
 لثبوت الاكبر بصغر في نفس الامر فليس هو الاول سمي برهان ثبوت الثاني برهان الاول سمي برهان لم والثاني برهان  
 ان كان التمهيد في العلانية والنية هي الثبوت الاول يفيد على الحكم في ثبوت الاكبر للاصغر في العلم في نفس الامر والثاني يعلم ثبوت  
 الحكم في نفس الامر على ثبوت برهان ان قد يكون الحد وسط فيه في الوجود معلولا لوجود الاكبر في الاصغر وسمي وليا كقولك  
 ان المحمود منسوب غناه غناؤكم من كان فانه منسوب غناؤه من محمودة الاصغر وروقه يكون في الوجود امرا مستمرا فانه قد يكون مشاركا في معلول  
 الثالث وقد يكون عارضا مع بطبعه واما برهان العلم هو البرهان المطلق فانه وسط فيه لوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة له في التقدير  
 فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على ما اطلق مع كونه علة لوجوده للاصغر كقولك محمدي زيد من عفة الاصغر وكل محمدي من عفة الاصغر  
 فانها تنوب غناؤه محمدي زيد تنوب غناؤه محمدي الغيب معلولة لعفة الاصغر على الاطلاق كما انها معلولة لباني وجوده بالزيد واما ان يكون علة  
 لوجود الاكبر للاصغر فلا يكون سلة له على انه اطلاق بل يجوز ان يكون معلولا بحسب الوجود كما ان الحركة ان فوق معلولة للطبيعة التي علة  
 حصولها في الخير الطبيعي فالأوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في نفسه وبحسب ذاته فلا يمنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان  
 اعتبار غير اعتبار الذات اذا عرفت هذا علم ان الشاخص نعم انه لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان على كل شيء لانه علة لكل شيء  
 بالبرهان برهان العلم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يلوح من كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشارح وذلك انه انفراد الكمال من البرهان الفرد  
 الكمال هو المتبادر واما سبيل الدليل الى اى برهان انية فان الدليل هو البرهان الا ان الذي يكون هذه الاوسط معلولا في الوجود او علم  
 الاكبر للاصغر كاشفة موحية اى معطية للعلم والاكتشاف المفيدة اى خير معطية للعلمية ولذا سميت البرهان من كونه في الذكر حكيم بالآيات  
 وقال غفران قال سترتهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى تبين انهم ان الحق اولم كيف يتكلم على كل شيء شهيد فهدى سبحانه  
 ان آياته في الآفاق والانس آيات على وجوده واعلام على قدرته وجوده كاشفة والى على ان تعالى لا امر وخلق وهدى قوله حتى تبين لهم  
 انه الحق ولما كان سبحانه موجد الكل شيء كان برهانا على كل شيء فهدى قوله ولم كيف يربك انه على كل شيء شهيد كما قال سبحانه قل اى شيء  
 اكبر شهادة قل الله يمكن ان يقال ان معنى كلامه انه لا برهان عليه اعلايل وجوده من نفسه انما سبيل الى قنبيبات كاشفة لا  
 برهان مفيدة للعلم قال في الحاشية هذا معنى على ما قال الشيخ في برهان الشارح ان ايقين الدائم الكلي بحال سبب انما يحصل من جهة <sup>السبب</sup>  
 وما لا سبب الا من نفسه اولاهين اربعة بيانا مفيدة بوجه قياسي اى بالنظر والاستدلال فلا يرد بالجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة  
 من غير نظر الى اسبابها اذ لا يحصل بها اليقين الدائم الكلي مع ان الكلام في العلم الاستدلال فاما الاستدلال بوجود المعلول على ان علة  
 فهو استدلال بالعللة على العلول كقولنا الجسم مؤلف كل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكون الجسم فاسولف لان  
 المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف انتهى لا يذنب عليك ان ما ذكره من ان الاستدلال بوجود المعلول على انه له علة

استدلال بالعلّة على المعلول وان كان حقاً في نفسه مطابقاً لما ذكره الشيخ في برهان الشفاعة كما قد علم من انه لا يربط على وجود  
 سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهاناً يقينياً فما زعم من انه لا يربط برهان عليه بل يتم كلامه في الحاشية فتحتاج الى شرح  
 وسبب قلنا من روى عدم الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ في برهان الشفاعة ان العلم يقيني بكل ما لا سبب انما يكون من جهة العلم بسبب  
 ان لم يعلم سببه كان جائزاً للطرفين فلا يقع اليقين فورد عليه نقض وجهين اداول منقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالاشارة  
 فانه يقيني وليس من جهة السبب فذهب وجهين اولهما ان العلم به ليس بايقين الدائم لكلي والكلام فيه ثانياً ان الكلام في  
 العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وانه العلم ليس كذلك الثاني نقض العلم بالاستدلال من المصنوع بان له صانعاً فاجاب  
 عنه بان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصوّ وكل مصوّر موصوف في كلامه فيلان هذا الاعتقاد نزول لفساد البيت  
 لان هذا ليس يقينياً دائماً اما كلي كقولك كل جسم موصوف من الوجود والصورة وكل موصوف فله موصوف وليس الى ما كبر فيه الموصوف  
 بل ان له موصوفاً وهذا المحمول على الاوسط فكم لا نقول الموصوف موصوف بل ذو موصوف<sup>اللف</sup> علة لوجود ذي الموصوف الجسم والكان جزئ  
 ذي الموصوف هو الموصوف علة للموصوف فيكون اليقين حاصل من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان الموصوف بالفتح ذو الموصوف  
 مفهومان متساويان فان الموصوف بالفتح مفهوم مضاعف للموصوف كلفوم ذي الموصوف وهذا المفهومان متساويان فلا يصح الحكم بان  
 ثبوت الموصوف للجسم علة لثبوت ذي الموصوف بل بين يدين الثبوتين مساواة فكيف احداهما علة للاخر والا تقدم عليه ذلك غير  
 مستصوبين للتساويين والجواب انه ليس المراد بالموصوف بالفتح المفهوم المضاعف للموصوف بكسر الهمزة والمراو به والآخر فهو مفهوم متفكك  
 لذى الموصوف فانه يحتاج الى الموصوف وكون الشيء ذا الآخر عليه كونه متساوياً الى الموصوف او علة الاعتقاد بالثبوت الى هذا اشار الشارح  
 في الحاشية وبينا ما بحث طوية الذمير ضرباً عنياً صنفى من حافة التطويل قوله وانما سبيل اليه دلائل كما شفه قال في الحاشية  
 الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بدعوى غير مستفادة من البرهان انتهى هذا نظر الى التوجيه الثاني الذي  
 ذكرناه ثانياً وهو مبنى على ان العلم يقيني الدائم بكل ما لا سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما بين نفسه واما بين  
 عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيعلم ان لا يكون الدلائل اللاحقة مفيدة لليقين فلا يكون براهن اذ كون النتيجة يقينية ضرورية  
 في البرهان والكلام في ذلك ياتي في بحث البرهان ثم علم ان الشيخ قال في الهيئات الشفاعة ان البرهان عليه سبحانه بل هو  
 البرهان على كل شيء وكلام الشارح لعله اخذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفي البرهان عليه نفي البرهان مطلقاً و  
 الا لكان اما بين نفسه واما ما يوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ في فواتح الهيئات الشفاعة انه ليس بينا نفسه ولا ما يوسا عن بيانه و  
 فرع عليه ان اثبات اية المسبب والاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفي البرهان المسمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحاً لما  
 عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمي فكلام الشارح بالمعنى الثاني الذي يدل عليه كلامه في الحاشية

مع كونه ما هو ذا من كلام الشيخ غير مطابق لطائفة لا يصحح في نفسه فان اثبات وجوده تعالى وصفاته ليس ما يوسع عنه فان عليه لأجل  
 ومع ذلك فالشاح ايضا غير قول كونه ما يوسع عنه ولا يبين نفسه اما ان قلت الخالق لا رتبة واما ثانيا فلانه لو كان مبنا منسب  
 يمكن من مسائل الفلسفة لان المسائل لا بد وان تكون نظرية اما ان يقال ان الخلق لا رتبة ليس لكونه نظريا بل اما دفاعا  
 على بعض الاذبان القاصرة المتباعدة وتحت الجدلية المتعددة وكذا لا يجب ان يكون جميع مسائل الفن نظرية فان مسألة الفن قد  
 تكون برهنية وينبغي عليها بالدلائل **الازالة** الحفا عنها بالنسبة الى الاذبان القاصرة او لتكسيت الجدلي المعاند وعندى ان  
 العلم والايمان بانية السبب الاول تعالى ضرورى والدلائل عليه تنبيهات واما الحكم بضرورة العلم بثبوت جميع الصفات  
 الحقيقية الكمالية من القدرة والارادة وغيرهما تعالى كما يدل كلام الشاح في الحاشية ففيه تامل فتأمل فيه قوله مفيدة  
 غير معطية للقيمة او غير مفيدة للعلم فان العلم من نفسه **قوله** وبيانه الظاهر في بيان ذلك ان الولد لا احتياجه الى والده لا يمكن  
 ان يكون واجبا بل يجب ان يكون ممكنا فلو كان له ولد كان اما واجبا وهو باطل او ممكنا فاما ان يكون مشارك له في نفس الحقيقة  
 او في سببها والثاني باطل لما مر وكذا الاول لان تلك الحقيقة اما ان تكون بنفسها مصداقا لوجوب الوجود او لا والاول مستلزم  
 وجوبه وقد فرض انه ممكن والثاني باطل لما استعرف او لا يكون مشارك له في الحقيقة ولاني خبر بان لا يكون ولده بل ممكنا معلولا  
 كما انكمسات والامر في نفى كونه تعالى مولودا سهلا على هذا التقدير لا يكون واجبا ويمكن ان يستدل على المطلوب بان الولد  
 انما يكون بانفصال خبر من مادة الوالد مستعد لقبول صورة من نوعه ومن عبثه والواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا يكون  
 ذواتا يكون غيره بانفصال خبر منها ولا هو متكون من مادة فلا هو والد ولا هو مولود واطلاق الالب عليه سبحانه في لسان  
 الانجيل من لسان المسيح عليه السلام على تقدير صحته تجوز كناية عن الابدان بلا لطفه والدليل بفتح روح الهى في جرمه **قوله** ثم ان  
 المتكافئين التماثل التشارك في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشارك في الاوصاف النفسية فتشتمل المشاركة في الجنس مع  
 التشارك في الاوصاف النفسية فلا يرد تولد البنل من الفرس والحصان مثلا **قوله** والواجب ليس بواجب اخرى ليس بواجب  
 في الحقيقة ولو كان سبحانه والدا اوله لكان ولده او والده مشارك له في الحقيقة وليس هو بمضاليف لواجب اخر فلا يكون  
 ولدا ولا والدا ولا لكان مضاليفا والاول بنسب بالسباق والثاني بالسياق والمآل واحد اعلم ان الشيخ في الهيات الشفاه  
 فتم ان يكون الواجب مضافا وجيهه مثل ما ذكره الشاح ومصاحب الاقبح المبين اراد ان يبين على الشيخ احسانا منه اليه  
 واشفاقا منه عليه فقال ان حصلت من كتمان المجول اولاد بالذات هو نفس ذات العلول وجوه برهنية ومن المستبين ان  
 مرتبة ذات العلوة متقدمة في الحائط العقل على مرتبة ذات العلول تقدما بالذات فان كل جاز فهو في مرتبة ذاته المجولة  
 وسنخ محبة المبتدعة يلزمه الاضافة الى ذات الجاعل بالمجولية والمعلولية اذ الحاط فاته بعينه الحاط شي من تلقا شي و

واما بطلان مقتضى مرتبة ليس بها ذات المجهول فمصادره الجاهلية والمجهولية ليست كمنتهى في تلك المرتبة فدون  
 في مرتبة ذات ليست لغرضه منساقه بخلاف المجهول فان منساقه تفرقه في نفس مرتبة ذات لمعلم في نسخ مرتبة  
 المجهول بعد السيطر على شريكنا السالف لم تركت حيث قال ولا منساق انتهى كلامه وهذا احسان على منتهى من دون منساق  
 منه ذات بذاته على القول بالمعمل بسيطه والشيخ غير قائل بل هو من المشايخ القائلين بالمعمل المثلث ايضا  
 الكلام من طول ليس بمتحد بل منساقه بمجهولية ما ان يكون خارجة عن المية المجهولة عارضة لها وان يكون عليها  
 وانما فيها كانت ذاتية منساقه كانت منساقه عنها بالضرورة فتكون حالها بالقياس الى المية المجهولة  
 مال منساقه الجاهلية وانما بطلان ما ذكره من الفرق بينهما ناش من سوء الفهم على ان كلام الشيخ عرج الاول  
 كما لا يخفى على من اتبع الى آيات منساقه بوقفي بان شاع عن الاستعصار قوله ولكن لا يماثل هو ظاهر فان مصداق وجوب  
 الوجود في ذات الواجب النفس حقيقة لها او امر لها عليها والثاني باطل لان الامر لا منفصل عنها فيكون الواجب حقيقة  
 ذلك انزاعه ان الذات التي فرضت وجبة او منساقه فيها يكون متاخرا عنها في الوجود فيكون تلك الذات واجبة الوجود قبل  
 انضمام وجوب الوجود اليها فان ذلك الامر منساقه لوجوب الوجود او منساقه عنها فالكلام في منساقه فاما كان منفصلا  
 عن الذات الواجبة او منساقا اليها بطلانها ان كان نفس حقيقة تهاجج الى الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب  
 الوجود نفس حقيقة الذات الواجبة عليه منساقه بطلانها على تلك الحقيقة اينما دارت فلا يكون فرد من تلك الحقيقة فكيف يكون  
 الممكن مما لا يلزم وجوب فان قلت انهم ذكره من كل الاو بعض افراده متمنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالامكان  
 والتمنع فلم يجوزوا اختلاف افراد حقيقة واحدة بالوجوب وان كان قلنا انهم لم يجوزوا اختلاف افراد النفس الامرية بالامكان  
 والتمنع فما جوزوا كون افراد الاخرعية للبهية الممكنة متمنعة من الحيوان الذي ليس بحسم من افراد الحيوان ولا خفاء في  
 ان افراد الاخرعية ليست افراد الحقيقة بل حقيقة فالكلام فيها وقد عرفت الوجوب في امتناع تماثل الواجب والممكن فان قلنا  
 ان شريك الباري من افراد حقيقة الواجب مع من متمنع فعلم انه لا يزم من تماثل شيئين واشتراكهما في حقيقة توافقيهما في  
 الممكنات امتناعا قلنا شريك الباري ليس من افراد حقيقة الواجب صلا لان مفهومه من الممكنات الموجودة في الازمان منساقه  
 ليس شيئا صلا فضلا عن ان يكون من افراد حقيقة الواجب بل يسلح ان حقيقة الواجب حقيقة شخصية بسيطة متمنعة  
 عما لا يوافق امتناع شريك الباري هو ان حقيقة ادوية كونها حقيقة شخصية بنفسها متمنعة عن الاشتراك لان الحقيقة الواجبة  
 حقيقة كلية فرد منها واجب سائر افرادها متمنعة فانهم قوله بيان الاول هذا ما فو من كلام الشيخ في اول آليات الشفا حيث  
 بين ان الواجب غير مضان وغير مكاف واجب آخر ولا يوجب عليك ان التكاليف بمعنى عدم الانكسار كالتكاليف الحقيقية



بين وسفي الوجود والبنوة لا بين ذاتي الاسب والابن فغاية ما يلزم من هذا ان لا يكون وسفا مألوفاً بل هو استعمل  
 لا يكون ذاتاً بل هو جيبين على ان اشتراط معلولية احد المتكافئين مدخراً معلوليتها لثباته مع ما تقدم به من ان  
 بينهما شبهة في كسب الشيخ وغيره مذکور الكنه غدت بتحقيق تفصيله لتبني في كلامه ما يقتضيه من قوله في  
 الخ تامل شمس عبارة عن تشابه في الماهية النوعية وتجانسها عبارة عن تشابه في الجنس فمرد التماثل في قول علي  
 التماثل بينهما معنى غير التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود هنا هو ان يكون بينه وبين داود مستلزماً لكونه  
 واجباً آخر في حقيقة نوعيته او جنسية لما تم بالبطل التماثل والتجانس الباطن والاشراج بينهما في ابعاض وجوديهما جيبين  
 يستطعن غير تشاكيتين في نوع او جنس مشتركيتين في مفهوم واجب الوجود نعم من ثم ثبات التوحيدهما في مستلزم لا يبر  
 من ابطال هذا احتمال قوله فان اتخالف الخ تعال ان يقول ان تشخص الماهية الممكنة ليس بانضمام امرها بل هو عيب  
 وهي نفسها مابه الاقليات بين افرادها كما انها بعينها مابه الاشتراك بينهما بالغاير للجهات الانضمامية والقياسات التقييدية فلو كان  
 يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلاً ويكون تلك الحقيقة متفردة بتقررين واجبين ويكون مابه اقسام من افرادين نفس تلك  
 الحقيقة كما انها مابه الاشتراك بينهما فلا بد لنفي هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة فيسبب ان الماهية الممكنة  
 يصح ان تكون نفسها مابه الاقليات بين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك واجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متفردة بنفسها  
 يمكن فيها ان تعدو بحسب تقرراتها بجعل الحامل لا بانضمام حوا من زائدة ايها فيكون في مراتب فعلية اعداد من الحاصل  
 الحق افراد متعددة بنفسها بل زائدة امر عليها فان الفعلية ليست مراداً عليها والاحقيقة الواجبة فلذلك لا يحد بها تضرع في فعلية بنفسها  
 لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي مبهية كلية والا لكانت مصداق لوجوب الوجود بنفسها ان كل شيء مبهية لا يمكن ان يكون مصداقاً لها  
 الوجود والكان بنفسه مصداق لوجوب الشخص فلا يكون كلياً مبهية هي فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان يكون مصداق للشخص  
 يكون هي مابه الاقليات بين افرادها بخلاف المبهية الممكنة لا يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها الفاعلة من الحاصل التي ليست هي زائدة  
 على نفس المبهية الممكنة فافهم قوله مستندة الى اسباب خارجة فانها كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة هي الى اشتقاق الوجود  
 والكانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية وان كان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق  
 فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور قوله فلو لا تلك الاسباب كانت الذات واحدة او لم يكن ذات كذا قال الشيخ في الديات الشفا  
 ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعاً مشتركاً بين خردون وكان تشخصها مستند الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فادار  
 فرض افتقار تلك الاسباب مستلزم لافتقار تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تشخص بافتقارها لتحقيق المعنى  
 الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها من افتقار اللواحق والاسباب الخارجية فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحد

او يقال ان شخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لها فرضت كلية مبهمة بل كان مستند الى لوائح واسباب غارضة قد فرضت  
 وانتفاء سبب يستلزم انتفاء السبب فلما وجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاء تلك الافراد يكون ذاتها قال بعض الشراح  
 من ان اللوائح المستندة الى الاسباب بحاجة كانت شخصية لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت متعقبة لم يكن ذات من ذات  
 تلك الافراد فلما احتمال كون الذات واحدة قلهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب كلا وبعضا ساقط **قوله** فوجب التقرر  
 والوجود ان يكون بهويتين اى تشاكيتين في الحقيقة النوعية **قوله** ايضا لا يقال عطفت على فرد فلا يتكرر كغير النوع ومجموع الكلامين  
 وسيل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشاك في النوع والتشاك في الجنس ولو اريد التماثل في توره قد يستدل على  
 نفى التماثل التشاك في النوع لم يعج عطفت توره ايضا لا يقال على النوعين ان يتكلف **قوله** الا لا نقسم بالفصول الغير الداخلة  
 تقريره انه لو كان الحقيقة التي هي مصداق وجوب لوجود جنس النوعين كانت منقسمة بفصول مقسمة غير داخلة في قواها على  
 ما بوشان الجنس والفصول المقسمة تكون رافعة لابهام الجنس مفيدة لوجوده واذا حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكلد الوجود  
 ليس هذا الجنس كالحيو ان الذي هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصول المقسمة المفيدة لوجوده مفيدة للحقيقة فيكون  
 الفصل المقسم داخدا في حقيقة الجنس اذ مفيدة الحقيقة وعقوبها لا محالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج  
 ويرد عليه رده اظاهرا ان شان الفصل المقسم افادة نفس مبهمة الجنس بل نه حلة لها والعلة تغية نفس مبهمة العلول على ما حكم  
 الجبل السيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم اخلا في مبهمة الجنس كما لا يلزم من افادة الجاهل نفس مبهمة الجاهل  
 ان يكون الجاهل اخلا في افادة فرض ان المبهمة الجنسية نفس الوجود ويكون الفصل المقسم مفيدة النفس تلك المبهمة ولا يلزم  
 ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقوم به بان يتجمع مع شئ آخر فيتألف وتقوم  
 ومن ذلك الشئ الاخر الحقيقة التي ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ونشأ علة استدلال ان التقويم يطلق بالاشتراك  
 على مضمين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثاني الدخول في حقيقة شئ وانجزية منها  
 كما بوشان الفصل المقوم واللازم بهما هو ان يكون الفصل المقسم مقوما للحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فاشتهر  
 على استدلال احد المعنيين بالآخر فالصواب ان يحق في البطلان التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كما سياتي فان قلت لعل  
 غرض استدلال ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية كان منقسما بفصل مقسم وسيتل ان يكون فصل المقسم مفيدة على نحو  
 افادة العلة ما بهية العلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلهذا لا يصير فصلا مقوما لان الفصل  
 منقسم في المقسم والقوم واذا لا سبيل الى كون فصلا مقوما لا استغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذي يكون علة لوجود الجنس  
 فصلا لا محالة مقوما قلت فراجع كونه مقارا لما ذكره استدلال وعدم انطباق عبارة صيد رجوع الى ما ذكرنا ثانيا في نفى التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استفاد واجب الوجود عن الفصل المسمى ان يكون مفصلا مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا يله  
من الفصل المسمى كمال ينبغي وعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى البينات الشفارة وهو على مذاهب الشيخ تام لا يلزم من استفاد  
المجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على انه ان افادة الفصل المسمى ما هيته الجنس على نفاذ افادة الجاعل محبة المجهول لكن يريد  
عليه ان الدليل ح يكون مبنيا على المجعل المؤلف فيكون مبنيا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام  
في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير المجعل المؤلف ايضا لان الفصل المسمى على الجنس المبني سوار قيل  
بالمجعل البسيط او بالمجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير المجعل البسيط يكون مفيد النفس محبة الجنس وعلى تقدير المجعل  
المؤلف يجعل الجنس معنى واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير مفصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي  
يكون خبره ما هو مفصل داخل في حقيقة وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المسمى فلا يكون  
الوجود بنفسه فيرجع الى الوجود الثاني فانهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة شئ حقيقة الشئ اما بامر خارج عنها فهو  
الجاعل هو مفروض الانتفاء في الواجب لذاته ولما بالقوى فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لشئ الحقيقة معنى  
الموجودة ان يكون الفصول المقتمة مقومة به اختلف لوجب خروجها عما يقتسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة شئ حقيقة  
الشئ من شئ يحتمل معنيين الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تالف حقيقة الشئ من ذلك الشئ واللازم على  
تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المسمى الاول دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المسمى مقوما وانما يلزم احتياج واجب  
الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجود الثاني ويلغو مؤنث الوجود الاول **قوله** واليه يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل  
آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا النوعين حاصله انه لو كان جنسا النوعين لاحتاج الى الفصل المسمى فيكون واجب الوجود  
لذاته محتاجا الى الغير في تخصصه ووجوده فلا يكون واجب الوجود ههنا ذلك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود  
بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجب الشخص فان الشخص اما عين الوجود او مساوق له فلو لم يكن بنفسه مصداقا  
لوجب الشخص لايكون بنفسه مصداقا لوجب الوجود فلا يكون حقيقة ما هيته جنسية بل ولا هيته نوعية والا كانت كلية  
ولم يكن بنفسها مصداقا لوجب الشخص ههنا وبان ما هو مصداق لوجب الوجود لا يمكن ان يوجد متحد مع غيره لما من  
ان واجب الوجود لا محالة يكون منفصل الهوية عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لا يماسه لا يوجد الاستحاضة الفصل فانهم  
علم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بالبطلان كون الواجب نوعا مفروضا او جنسا النوعين فان الغرض ههنا ابطال ان يكون  
له سبحانه مكان مشترك له في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واقا بطل التجانس والتماثل يتم المقصود فاحتمال وجود  
هو يتبين بطلتين تشاركتين في مفهوم وجوب الوجود غير متكافئتين في ذاتي لا يصدق فيها المقصود ههنا نعم من ادعى ان

تعد الوجوه وقيمت التوحيد بهذا الدال لا يفسد الخيال في الاحتمال كما ذكرنا سابقا لنقوم قد اموأجل استدلال اثبات التوحيد  
عبرهم بن كونه بهذا شبهة المستند الخيال باع في الاحتمال و جاب عنه الصد الشيرازي في حاشي الشفاء حيث قال في مدقاعها  
منهم واجب جودا ان يكون مصداق حقه مطبق في ذاته و قد انتزع نفس في كل من بينك هويتين من اول طباعية في وجوده كانه  
يكون كذلك وكذا لا تنافي في مقتضى ما شاع في هذه الامور انه ان يكون كسب ما يمكن في مقتضى ما يمكن ان لا يكون في حد ذاته  
وجودا اجبا بل السبب في وجوده راجع الى ما في ذاته من مقتضى او ان لا يمكن ان يكون مصداق حقه و مطلق صدقه  
تتعلق بمقتضى غير مشتركة في ذاتي وان نسبت وجودها اليها على قدر مقتضى مقتضى المعاني الصادرة عنها في امبيات كسبته في ذاته  
في الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك امبيات جود في مقتضى ذاتي و مقتضى آخر في ضرورة  
قائمية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع شتى غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منها لها امر في ذات  
ذات الانسان وكذا الحال في الحيوانية فبكذا وجب الوجود ذاتي منتزع من نفس حقيقة شئ فانه ان يكون حقيقة حقيقة وجوب الوجود  
و ذات نفس ذات واجب الوجود لا شيئا غير واجب الوجود بل وجوب الوجود واجب الوجود فطهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن  
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء بها ما بهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تخييس ولسا طرين فيه كلام بوجه الاول ما  
قال في نحو انشائي في حاشي الشفاء من ان في هذا الحكم مغلط بين طريقتين مشهورين بين العقول في شبهة الاول انه لا يمكن  
انتزاع مزايا مشتركة عن جود ذاتين الا اذا اشتركت في ذاتي و بهذا القدر تميم الجواب و ان وجوب الوجود ليس من الاعراض  
ما بهية لاشياء بها ما بهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود و بهذا في مقتضى شبهة فان وجوب الوجود  
ما كان عين حقيقة ما بهية واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس  
بمحتاج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه امانواعا بها او جنبا بها فمقتضى استدلال و يطل ذلك الاحتمال في كلامه و انت اعلم ان  
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحيل محتين الاول ان يكون معناه المصدر في الانتزاع الى البديهي في نظر  
عين تلك الحقيقة ولا يوجب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينية لها انها بنفسها بالزيادة امر عليها مصداق وجوب الوجود  
و مقتضى الانتزاع و ذاتي لكن بهذا القدر لا يندفع شبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسبب ان غير مشتركين في ذاتي بنفس ذاتيهما  
مصداقين لهذا المعنى فلا يلحق في الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداق نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما  
الا اذا كان مشتركين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع شبهة و اما بطريق الاول فهو في  
غير كاف في دفع شبهة الا اذا فهم اليه المقدمة القائمة بان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود  
عين ما بهية واجب الوجود نفس ذات واجب الوجود و استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشترأ كيهاني ذاتي غير ظاهر بل ولا يصح في نفسه انتزاع مفهوم واحد يكون نسبة الى مث انتزاع نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية  
الى الحيوان عن نفس ذاتين هما جوهر حقيقتهما صدقات لان ذلك المفهوم من دون الضمام امر وبل لا زيادة حيثية مستلزم  
لاشتراك يمكن ان ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق المفهوم فليس احد من الطرفين العذرين ذكرهما كانه في دفع  
المشبهة كما زعم الثاني منع استلزام انتزاع مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهاني ذاتي والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق  
مفهوم واحد من مفهوم كان من ذاتين اشتراكهاني ذاتي غير ضار فليس الجواب موقفا على اثبات ذلك ومنع استلزام  
انتزاع مفهوم واحد نسبة الى مشار انتزاع نسبة الانسانية الى الانسان عن نفس ذاتين بل لا زيادة بمعنى ومن دون الضمام امر  
اشتراكهاني ذاتي هو بنفسه مطابق لصدق ذلك المفهوم كما بره صريحة لا يتحقق ان يعني اليها الثالث النقص بالامكان المشترك  
بين الجواهر والاعراض على المقدمة المذكورة التي عليها يبنى الجواب فانه اما ان يكون مشار انتزاع نفس ذات كل من الجواهر  
والاعراض بلا اعتبار حيثية اية حيثية كانت فيلزم اشتراكهاني ذاتي او يكون مشار انتزاع ذات كل منهما مع حيثية تامة وهو  
باطل فانه اذا قطع النظر عن تلك الحيثية يلزم ان لا يكونا مكنتين بل اما واجبتيين او متممتين وهذا ما يحسم به بعض الشراح فثبت  
تعليم ان المفهومات الانتزاعية على انها منها سلوب كالامكان وسلوب ماحد الشيء عنه ومنها اضافات كالعلاوية وغيرها ومنها  
مفهومات وجودية غير اضافية فالاولى والثانية لا يقتضي انتزاعا عن ذاتين اشتراكهاني ذاتي او مصداق السلوب اعتبار  
سلوبا بتباين الذات في الواقع لا امر في ذات الموصوف والاضافات انما انتزاع عن ذات اذا قيست الى شيء لا عن نفس الذات  
واما الثالثة فاما كانت منتزعة عن نفس ذاتين بل لا زيادة حيثية كانتا مشتركتين في ذاتي البته والا فلا فهذا النقص ليس بشيء الربيع  
نقص تلك المقدمة المبني عليها الجواب بالوجود فانه مشترك بين الجواهر والاعراض بل بينهما وبين الواجب وسحق عن قريب  
اشارته تعالى ان مصداق في الكل نفس الحقيقة بل لا زيادة امر عليها وهو ليس من السلوب والاضافات فيلزم من انتزاع  
من الحقائق المتبانية التغايرة اشتراكهاني ذاتي فيلزم مشاركة الجواهر والاعراض بل الواجب الكمالات في ذاتي وما قال الشارح  
في سميت ملازم التكرير في جواب هذا النقص من انه انما الوجود بازاء الحق المحض وانتزاعه عن المجازات لا ارتباطها به من حيث  
صدورها عنه لاس من نفس ذواتها من حيث هي هي فلا يلزم اشتراكها مع الواجب في امر جوهري هو بازاء الوجود ليس بشيء لانه  
اما ان يكون الوجود منتزعا عن ذوات المجازات او لا والثاني صريح البطلان وعلى الاول فاما ان يكون مشار انتزاعه عنها نفس  
ذواتها بلا انضمام امر اليها فيكون الوجود الى ذواتها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فيلزم تشاركهاني ذاتي  
واشتراكها مع الواجب فيه ما قال من انتزاعه عن المجازات لا ارتباطها به من حيث صدورها عنه لاس من نفس ذواتها من حيث هي  
هي ان اراد به ان مشار انتزاعه عنها ليس نفس ذواتها بل امر عليها فلا يخفى فساد ولا فائدة من سببين اشار الله تعالى



ان فشا نزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحقيقة الارتباط بالمجمل المصدر عند ليست فز امر فشا نزاعها فيها كما ستعرف  
 وان اراد بان فشا نزاعها نفس ذواتها وحقيقة الارتباط بحقيقة تعليلية لم يست واخلت في المصادق لمسلم لكن ذلك  
 لا يجدي شيئا اذ الحقيقة التعليلية موجودة في نزاع الانسانية من افراد الانسان ايضا مع ان نزاعها عنها مستلزم لا يشترط  
 في ذاتي قطعا فاعلم ان وجود الحقيقة التعليلية في نزاع وجود عن الجائزات لا يصح ان يبين به عدم استلزامة اشتراكها في ذاتي  
 والفرق بين نزاع الوجود عن الجائزات وبين نزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود ونزاعها بحقيقة  
 تعليلية هي حقيقة الاستناد ونزاع الانسانية من اوبام صاحب الائق البين اذ الانسانية ايضا لا يصح نزاعها عن شيء  
 بلا حقيقة تعليلية اذ الانسان مالم يصدر عن اي عمل لا شيء بحيث ولا معنى لانتزاع شيء من الله شيء البحت فالوجود والانسانية  
 في سبيل واحد في ذلك فان الذات مالم تقرر عن المجمل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها لانسانية وانما تقرر  
 مع انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياقي لبا زيادة تفصيل اشارت له تعالى واما قوله انما الوجود بان الحق المحض فان  
 بان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الكمالات فذلك في غير العلم ان ذلك لا يخل لوجود الحقيقة التعليلية  
 عن فوات الجائزات بلا شبهة وان اراد بان ينتزع عنه سبحانه بلا حقيقة تعليلية فذلك لا يجدي اذ لا يخل لوجود الحقيقة التعليلية  
 ولا لعدمها في مستلزم انتزاع مفهوم واحد مصداق لنفس ذات المنتزع من مشترك مناشي نزاع في ذاتي والحق ان هذا المنتزاع  
 لا يراد على الجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدر حقيقة واحدة في الشكل هي الموحدة حقيقة لكنها مشكلة متفاوتة بالكمال  
 والنقصان في كل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحق الواجبة ومرتبتها السابقة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوتات تما  
 في النقص فانتزع الوجود المصدر عن الذات مستلزم الوجود ام جامع بينهما هو الوجود الحقيقي فاما على ترتيب بل الحق فالحق ان  
 مصداق حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الكمالات شئونها وحشياتها تفصيل ذلك يستدعي خروجنا عن المقام قوله لا يجب الصفات  
 الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية لثباتها حقيقة محض لا تعتبر في مفهومها الاضافات ولا تعرض لها في  
 التحقق فتعقلها وتحققها بحيث تترتب انما عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحياة واما حقيقة ذات اضافات لا تعتبر في مفهومها الاضافات  
 لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لا يترتب انما عليها الا تلك الاضافات كالحياة واقاديرها فان كون الذات بحيث اذا وجد شيء  
 ينكشف عند ادب حيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنها اذا وجد  
 تحققت الاضافات لا محالة وتترتب عليها آثار وتغيره بين المعنيين بوجوب التغير في نفس الموصوف الذي هو سبب ردها وكذا تغير الاضافات  
 التي هي من ازمها في الوجود واما اضافية محض وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافات فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها  
 موقوف على التغير وتغيره لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر السابق كما اذا تغير ما بينك وما يراك

وانت مستقر على مكانك ومثلوهما في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود المزدوق وفيه انها كون الذات بحيث يرق  
اذا وجد المزدوق فلهذا فرق بينهما وبين العاليتين والقادرية واجب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدءا فخرج هذه المفاهيم  
العرف والاعتبار اطلاق الازق الاعلى من مباشر الازراق وكذا السعي والجود يطلق على من يعمل بها فالاعتبار فيها نفس  
الاضافة بخلاف العالم والقادر فانها يطلقان على ما من شأنه العلم والقدرة وكذا السمع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور  
فيل السريان الرازقية والسجادة والجود مثلا من الصفات الالهيّة التي لا تتحقق بحيث يظهر الاثار الالهيّة مباشرة العمل بها وما  
شبهها في بعض على الشدة وقبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي  
هي ذات اضافة لاسم الاضافيات المختصة انتهى وانت تعلم ان العالم لا يطلق في العرف على ما من شأنه العلم كما حسب بل العالم  
يكون الاشياء مكتشفة عنه والا كان ذلك نفيا لعلم فعلي العباد بالسر ولا يخفى ان العلم في الامكنات صفة قائمة بها ذات اضافة  
الى المعلومات ولا يصح انصافها بالعلم كونها حالة الاتقيام تلك الصفة بها وقاها بها لا تختلف عنه انكشف الاشياء التي تتعلق بها  
تلك الصفة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب من باب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس  
معنى كونه عالما انه من شأنه العلم نعم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الانصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل  
احتمل منها كما لا يخفى والاسجادة والجود فلا يجب فيها ايضا مباشرة العمل فليس عالما حال الرازقية اذ لا يطلق الازق الاعلى مباشرة  
الازراق بخلاف الجود والسعي نعم الاعطاء كما الازقية لكنه غير السجادة والجود قوله كما اذ تغير معلوك او معلوك فان تغير المعلول  
يستلزم تغير العلة المستلزم تغير ذات العلة **قوله** اما الاضافية المختص بالوصف قال بعض اشرع ان اريد حصر التعبد والتغير في الامور  
المبانية عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المبانية تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان يتغير الوصف  
بالذات في الامور المتبانية وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اى وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى  
كانت الذات قابلة ومتعددة لان الاستعداد عدم صفة عما من شأنه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان اشئ الواحد  
لا يكون قابلا وقاعلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتبانية وبالعرض في الوصف واذا الوصف  
ليس بوصفا حقيقيا يكون مقسرا في الذات او يكون مبدء نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة مختصة  
بشئ بعالية الذات الى الامور المبانية فهي اما تتحقق تحقق الامر المبين ومتغنى بانتهائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية  
في الذات وانما كان يجب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد المكن وهذا الوصف الاعتباري كونه انتزاعيا  
غير متحقق بنفسه لا يتعلق بالجهل او لا وبالذات بل تتحقق انما هو يحصل الامر المبين فاذا حصل الامر المبين صح انتزاع الاضافة  
بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة حصل وكما ان حصل هذا الوصف هو حصل الامر المبين لا حصل

متانف منفار لجعل الامر المبين فكذلك اسكانه هو اسكان الامر المبين لا غير وسياقي تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من  
 معلولات سبحانه وجه اضافته بينه تعالى وبينه فوجوه ذلك الا بجهل ذلك المعلوم لا بجهل مستانف وان كان  
 منطوقه في اسكانه ليس له اسكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس رجعل ورجعل  
 المعلوم حتى يكون سبحانه باعلا فيكون قابلا وفاعله معا واذا قد تحقق في مقوله ان العالم بقضيه حادث وبطل  
 القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد المكن حدثت اضافات لامتناسية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذوات  
 ذوات العالم على الاتساق فلزم سبق الاستعدادات عليها لزم اشتغالها على مادة مستعدة وهو خلف باطل قاعق  
 ما ذكرنا فانهم **قول** في التصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من اشئ كالابل في جنس من الابل ثم وفي الاصطلاح كل قول  
 على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى الاصطلاح كان ذلك تقصيرا عما علم فمما في قوله لا  
 انفعي المحذوف في قوة نفى الازالة منه التي منها الجنس وحصول البراعة فانها عبارة عن ان يركب في ديباجة الكلام بما  
 تناسب الغرض السوي لا كلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه قدس وتعالى مقدس متعال  
 عن المجاش والمشاكل اذ كل ما جنس بهذا المعنى قد اشال وشكال من ذلك الجنس فلما نفى عنه الجنس كان ذلك  
 في قوة نفى المشل وح نيوت البراعة الا ان يقال لا يهاجم كفي للبراعة بل هو الطف ويمكن ان يراد بالجنس المجاش سلب  
 المشل فقول او يراد بتلخيصين الاول ان يراد بالجنس المجاش وهو المشل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي يقال  
 كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المشل والامر ان متلازمان وقد قرر بعض المشايخ فذهب مقام الجنس  
 وهو ليس بعيدا من السمع وان يقرر لفظ الجنس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن القيد بل هو مطلق وبطل ذلك  
 عن الاريب غريب والده هرات بالاعاجيب **قوله** المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة الشهيرة وهي  
 فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلاثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة  
 العمق وبهذا المعنى يقال الجسم ينقسم في الجهات الثلاث ويسلم في جهتين والخط في جهته الواجب سبحانه متعال عن الجهات الخمسين  
 كونه من خواص الاجسام والواجب سبحانه برى عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جساما لكان له انقسام  
 قابلا للانقسام البسيط ولو فرضنا اي في التجويز العقل المطابق للواقع وكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو  
 في التجويز العقل المطابق للواقع والتالي باطل فالقدم مثلا اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو  
 بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطا بقا اما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام متصل الواحد  
 وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام متصل الواحد فالانفصال اما مستعمل مع الانعدام او مساوق

له وعلى التقديرين فكلاهما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما البطلان التالي فلان الانصال ان كان خارجيا كان  
 انعدامهما مجسم في الخارج او مساوقا له ان كان فرضيا كان انعدامه او مساوقا لانعدامه في التجويز العقلي المطابق للواقع لا يستلزم  
 التقديرين خضراعي فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجويز العقلي المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر  
 واما الثاني فلان العقل لا يجوز انعدامه على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع بذا تفصيل ما افاده الشارح ويمكن الاستدلال  
 على انه تعالى امين مجسم بانه لو كان صما كان لا جزا مقدارية فان كانت تركيبية كانت مقدرة عليه سبحانه وهو باطل والواجب  
 اينافي المسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية صح انما اذا سجد اليها وانكسر الشئ انما يكون الى ما يشترك في الحقيقة  
 فيكون اجزاء التحليلية مشاركة له في الحقيقة وقه بان امتناع ان يشترك شئ في حقيقة فيما سبق تفصيل بذا المقام في علم  
 الكلام قوله تفصيل المقام وتحقيقة تفصيل المقام وتحقيقة انه لا ريب في ان الموجودات سوار كانت ممكنة او واجبة يتوزع  
 عنها معنى عام بسيط بدوي، المقصور مشتركة بين الموجودات يعبر عنه بالعارسية بهستي ولا ينبغي ان يقع اختلاف بين العقول  
 في بدوئته واشترائه وعمومه وبساطته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج نفسه وفيه ليس هينا شئ من حقائق الموجودات  
 سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا تحقق له نفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية  
 الاشياء اى ما هو مصداق لوجوديتها وصح لا تنزع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقي يتحقق في الواقع بل  
 اعتباره باعتبار فرض فارض يكون فشا لا تنزع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلوح من  
 كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه ليس  
 للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان موجودية  
 الاشياء باعتبار المقصور وما يلوح من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الانفس صيرورة الذات ودوقها في ظرف  
 ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منصفة الى الحقيقة الموجودة  
 كحاشياتي وقد طال الشترع في تعيين فشا لا تنزع لهذا المعنى الفطري المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق  
 هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحقيقة المقدسة وفي الكمالات صفة منصفة الى ذاتها هي صحيحة لا تنزع هذا المعنى عنها  
 وذهب الاشراقية وشيخهم الصدر الشيرازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان  
 مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الوجود في الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها  
 فالوجود للكل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجودا بوجهه وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فأكملها وجودا بوجهه  
 المفارقة والكمال منها وجود النفوس وما يحدو حدوها كالصور المثالية القائمة بانفسها والنقص وجود الاجسام وصورها

والانقص هو البسولي والوجود الذي هو دون وجود الجواهر والاعراض وفيه ايضا مراتب متفاوتة في كل منها وجودا لا عرضا  
 الانضمامية العامة والناقص وجودا لا اشتراعيات والاعراض الغير العامة وذو سبب جماعه الى ان مصداقه في الواجب نفس ذاته  
 في الممكن مستنده الى الجاهل فلمواجب تعالى مع كل ممكن ارتباط خاص وكل ممكن ليس جماعه استناد خاص هو وجود  
 اليه عليه الصفة منصفة اليه واليه عينية الوجود عند المشايخ لم يتلزم الوجوب تحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها  
 لانها مكنته لئلا يبطال هذا المذهب بيانات آخرتنا بما بيننا الضيق المقام وقد استوفينا في شرح تهذيب الكلام واما الله  
 الثاني فهو موافق للمذهب الحق في ان الوجود حقيقة هو الوجود فالوجود حقيقة هي الماهية وما يلحق بها صاحب هذا المذهب  
 الماهية ويقول انه امر اعتزاعي فليس هو بالماهية حقيقة بل الماهية حقيقة هي الوجود وذلك الامر الاعتزاعي اما جزو من  
 الماهية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب والمذهب بل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوي مقول  
 بالتشكيك وعلى هذا المذهب بل الحق اعني الاشاعة مشترك لغطي وسمية صائق مختلفة والبطال اشتراكه معنوي كونه مقولا  
 بالتشكيك لا يمتنا في هذا المقام فان ما ندعي بهنا من ان الوجود نفس ما هو الوجود ثابت على هذا المذهب ايضا وقد اطلنا  
 فيما خالف هذا المذهب الحق في كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه بطلانه ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر  
 عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من المعاني  
 النسبية المتوقفة التحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممكن واليقنا  
 فالارتباط والاستناد امران اعتزاعيان لا تحقق لهما في الواقع الا بمشاكلات متزاع فيجري الكلام في مشارها فان كان احد  
 طرفي النسبة اعني الواجب الممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقين وان كان مشارها امر او امر بها جري الكلام فيه بان  
 اما من عوارض الممكن او لا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منصفة وقد اطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجري الكلام  
 في مشارها وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثاني باطل لان  
 معدوم كيف يكون مصداقا لوجود شيء وعلى الاول يجري الكلام في مصداق وجوده فينتهي بالآخرة الى واجب الوجود او الى  
 ذات الممكن فيؤول الى احد المذهبين الباقين واما المذهب الرابع ففيه اشتباوه بين مشار متزاع الوجود وبين علة متزاع  
 اقواجب علة لا متزاع الوجود من ذات الممكن لانه مشار لا متزاع الوجود عنها بل مشار متزاع نفسه والامعنى لا متزاع وجود  
 زيدا مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علة لا متزاع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعني ذات زيد والكلام  
 ليس في علة متزاع الوجود بل في مصداقه فمشار متزاع واما المذهب الخامس فهو وان كان هو الحق عند العقول العالية لكنه  
 اجل من ان تنال العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس البرهان

وهذا هو الوجه في ان الواجب هو الوجود حقيقة هي الماهية وما يلحق بها صاحب هذا المذهب



عليه ان الوجود متزاع عن ذات الممكن بلا مشبهة فمصادقة انتشاره اما نفس ذاته فهو المطلوب لذاته مع امرها عليها وهو باطل اذ ذلك الامر اذا انضم اليها فهو متاخر عن وجودها فكيف يكون خبر من انتشاره ومصادق حله او متزاع عنها فهو غير متصل في الواقع الا بشارته فيكون مصادق الوجود و انتشاره ذات الممكن مع ذلك انتشاره ذلك انتشارا اما منضم اليها وهو باطل كما عرفت او متزاع عنها فالكلام في فناءه فينتهي لامحالة الى ذات الممكن وهو المطلوب فاذا ان الوجود الحقيقي يعني انتشاره الوجود المصدري في الكل عين الحقيقة ولا يستلزم ذلك وجوب ذات الممكنات كما اشتبه من ان عينية الوجود شيء يستلزم وجوبه لان الوجود لما كان عين الذات والذات نفسها منتقرة الى جعل الجاعل ومجوده جعلا بسيطا فالوجود الذي هو عين الذات منتقرة الى جعل الجاعل باجعل البسيط واقتران الذات الى الجاعل هو عينية اقتطاع الوجود اليه و مجولية الذات هي مجولية الوجود ما يظن من ان حمل الذات على نفسها اولى بدبي بخلاف حمل الوجود عليها فالوجود غير الذات ساقط فان البهية والنظرية يختلفان باختلاف العنوان فرب حقيقة يكون حملها على شيء بعنوان نظريا بعنوان آخر بدبي فكذا يلزم من ذلك مغايرة الوجود للذات الا ترى ان الوجود عندهم عين الواجب تعالى مع ان كونه تعالى عين الوجود ليس جبال يحتاج في اثباته الى الدليل والما ظن من ان حمل الذات على نفسها لا يحتاج الى جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود عليها فتستوفى جوابه في الدرس الاتي انشائه تعالى فانظر اذا تحققت ما ذكرنا والقيمت بان مصادق الوجود في اكل نفس البهية بلا زيادة امر عليها وضمها مصادقها فتمت بكثير من المطالب العالية منها ان المبيات مجولة جعلا بسيطا ومنها ان الشخص ليس مرا منفسا الى البهية فانه مصادق للوجود ومصادق الشخص اليف نفس البهية فالبهية كما انها ما بالاشتراك بين الاخر وكذلك هي ما بالاستيلاء بينها وهذا كان مما يتوحد عند الاذبان القاعية ولكنه الحق كما سجد في مصادقها انشائه تعالى ومنها ان المبيات الموجودة في الخارج يستحيل حصولها وارتسامها بانفسها في العقل فانها لما كانت بانفسها متصلا للوجود الخارج المستقل استحالة ان ينسج عنها في ظرف من ظروف الواقع واتسع ان يكون بنفسها مصاديق للوجود والذات هي النفس المستقلة منها اذ لا يجوز ان يكون فرد من الطبيعة الجبرية قائما في موضوع بل في محل لان القيام والحلول نحو من الوجود ومصادقها نفس حقيقة الحال بلا زيادة امر عليها فلو كان فرد من الطبيعة الجبرية حال في محل كانت الطبيعة الجبرية مصادقا للحلول والقيام فلا يكون طبيعة جبرية فاستظهر ذلك فانه سينفك في كثير من المواضع قوله ومطابق الحكم به ومصادق نفس تقرر البهية اعلم ان التفرقة والتعلية ليس معنى زائدا على نفس البهية اذ لو كان منازعا عليها كان منفسا اليها فيكون متاخر عن الوجود لا مصادقا له بل لتفرقه عناية عن انتشار الوجود ومصادق وهو نفس البهية سوا كانت نفس البهية واجبة او مجولة فالوجود الحقيقي يعني مصادق الوجود المصدري عين البهية في اكل والفرق بين الواجب الممكن ان الحقيقة الواجبة غير مجولة بل متفردة بنفسها والبهية الممكنة مجولة جعلا

بسيطاً و متقررّة يجعل الجاعل اليا و الهية المتقررة كما انها صدق الوجود لا بحقيقة زائدة فحتمه ايها كذا كذا في نفسها  
له اتيانها بحقيقة منفعة اليها بل فرق اصلها و كما ان الوجود و صفة الهية بالوجود و محله لان جعل الهية اذ جعلها عبارة عن جبر  
و تحتمها برحق صدقها كذا كذا ذاتيات الهية و صفة الهية بما يجعلها معنى جعل الهية اذ جعلها عبارة عن جعل صدقها و  
انتم بما يتحقق صدقها و بر الهية قد فرق بين الوجود و الذاتيات في هذا الحكم اصلها ان الهية متقررة كما انها صدق جعل لها  
بلا امر ان كذا كذا في صدق الوجود من دون زائدة في كذا تستغرق كونها صدقاً للاثبات من التقرير كذا كذا في  
كونها صدقاً للوجود بعد و اما اذ لم يتقرر فكما انها ليست مصدراً و موجود كذا كذا ليست صدقاً للاثبات فثبت الوجود الى الهية  
الانسانية هي كنسبة الانسانية الى الهية انسانية من دون فرق اصلها و لكننا جئنا بهية الوجود للهية و ما يلحق من ان كل  
على نفسها و جعل ذاتياتها عليها لا يتحقق ان جعلها على خلاف عمل الوجود عليها فحق غاية السقوط و لا معنى للاحتياج حل على  
شيء الى جعلها على الا احتياج صدق العمل اليه و صدق من ذاتيات و الذاتيات و صدق عمل الوجود و احد و هي الذات  
الحاجة ان جعلها على فلا معنى لكون عمل الذات و الذاتيات غير محتاج الى جعلها على احتياج عمل الوجود اليه مع وحدة صدقها  
من السبب الباب ما قال صاحب الاثني عشر و ان يمين و عاينه في فواتح ذلك الكتاب بعد ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا  
انفس الوجودية بالمعنى المسمى اى صيرورة نفس الهية في طرف ما لا ينضم الى الهية او يتخرج منها و انه ليس في طرف الوجود  
الا نفس الهية ثم اعتل بضرب من التحليل ينتج منها موجودية و صيرورة المصدرية و يصيغها بها و يحيلها عليها على ان صدق  
العمل مطابق الحكم نفس الهية بحسب ذلك نظراً الى امر لا يقوم بها فيصير العمل قال فان توهم ان امرافاً قد شبه عمل الذاتيات من حيث  
ان صدق العمل مطابق الحكم هناك ليس لانفس ذات الموضوع و الوجود من العرضيات الملائمة قليل تفصيل عن ذلك بان ذات  
الموضوع هناك بنفسها يتقل بمصاديقه كحل مع عزل النظر عن اية حقيقة كانت غير ادا العمل الوجود و صدقته نفس ذات الموضوع  
الكن من حيث هي بل باعتبارها عملية العلة لها فاذا تعرفت بضرورة او بهان مع حل الوجود قطعاً و ربما يقود الى الحكم بها شاذ و تزد  
انما الهية عليها فنحن ان ما هو صدق العمل متحقق فيكم بوجه العمل ما ان ترتب الا ان صدق العمل البغ كان من نقد فائق حل  
الذاتيات من تلك الجهة انتهى و هذا الكلام مع طول لا يرجع الى طائل فانه ان اراد باستقلال ذات الموضوع بمصاديقه حل الذاتيات  
مع عزل النظر عن اية حقيقة كانت غير بان ذات الموضوع المتقررة ستعده بمصاديقه حل الذاتيات من دون الضمان اية حقيقة  
غيرها اليها فسلم كن ذات الموضوع المتقررة من دون الضمان حقيقة غير اليها فسلم كن ذات الموضوع المتقررة من دون الضمان  
حقيقة غير اليها مستقلة بالمصاديقه حل الوجود و البغ فافقت وان اراد ان ذات الموضوع متقررة كانت او لم تكن مستقلة بمصاديق  
عمل الذاتيات دون حل الوجود فذلك صريح البطلان فانها لم تقرر ليست ذاتاً مستقلة عن ان يكون صدقها على الذاتيات و اما

قوله اما حمل الوجود لمصادقة نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة فيد  
 في مصادق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيداً في مصدقة كان منضمّاً اليه قد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة  
 حيثية فتبطل مصدق الوجود فان اراد به اعمدة لمصادقية المصدق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصادقية  
 المصدق في الواقع بل علة لمصادقية مصدق الوجود في الواقع من ذات جاعل لا اعتبار جاعلية العلة ليست امراً زائداً على نفس  
 المصدق حتى يحتاج الى ملء وازداد المصدق وادب الجاعل كما ان علة مصدق الوجود كذلك هي علة لمصدق الذاتيات اذ  
 مصداقها نفس المهيبة المستقرة لا غير الجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصدق الوجود ومصدق الذاتيات في هذا الحكم  
 ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصادقية المصدق في لحاظ اللاحظ كما هي حيثية لى طية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة  
 وبرهان صحيح حمل الوجود قطعاً فان تفرغ صحة حمل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ اللاحظ واما في الواقع فتصح حمل  
 الوجود انما يتفرع على تفرغ المهيبة المتفرع على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعلية ذلك ايضا بطل واعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون  
 علة لمصادقية المصدق في لحاظ اللاحظ ايضا اذا وجد متفرع عن الموجودات ويصدق عليها عند اصحاب النجاة الا ان الجاعل  
 على الاطلاق ايضا اعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لمصدق الوجود وانما هو في لحاظ اللاحظ وادب من المستبعد ان يكون  
 اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصادقية مصدق الوجود في لحاظ اللاحظ لا يصلح فارقاً بين مصدق الوجود وبين مصدق الذاتيات  
 في الواقع وفي الكلام فاما قوله ربما يقود الى الحكم بها مشادة ترتب ثمار المهيبة عليها فيعرف ان ما هو مصدق الحمل مستحق للحكم بمقتضى  
 فان اراد بمصدق الحمل نفس المهيبة المستقرة فسلم ان مشادة ترتب الآثار كما يعرف بتحقق ما هو المصدق عنى المهيبة المستقرة لكن  
 المهيبة المستقرة هي مصدق حمل الذاتيات ايضا وان اراد به المهيبة المستقرة مع اعتبار جاعلية العلة فتعرفت ان مصدق الوجود باطل  
 فيه لا اعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لى طية واما قوله ان  
 ترتب الآثار لمصدق الحمل ايضا فان اراد به ان مصدق الحمل في الواقع ليس هو ترتب آثاره فكذلك مسلم لان مصدق الحمل في  
 الواقع هي نفس المهيبة المستقرة وترتب الآثار متفرع عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة فيه ليس مصدق الحمل لان هذا الاعتبار  
 ايضا متاخر عن المهيبة المستقرة للمجهول ضرورة ان الجاعلية نسبة متاخرة عن التسميع فاقيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات  
 العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجهول المستقرة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجهول لكنها غير مأخوذة في مصدق  
 الوجود اذ مصدق الوجود هي نفس الذات المستقرة للمجهول فعم ذات العلة علة لمصدق الوجود اعني ذات العلول وهي كما انها  
 علة لمصدق الوجود كذلك هي علة لمصدق الذاتيات وليست ذات العلة مصدقاً للحمل الوجود على ذات العلول او مأخوذة في  
 المصدق وان اراد ان مصدق الحمل اي علة صدق الحمل في لحاظ اللاحظ ليس هو ترتب الآثار فكذلك مسلم فان الذين

اذا لاحظت ترتيب الاشياء على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقد انها بحولته وترتب الاشياء عليها بجعل الجاعل اياها هو فمقد ان ترتب الاشياء عليها  
 بنفسها لا بعلته كما يراه اصحاب النجاة والافتقار وبالكيفية فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصفى اليه فضلا عن ان يقول عليه سياتي فيما  
 انشأ الله تعالى ما يزيد تفضيها ويزيد الحق كشفاً وتوضيها واسدول العصمة ومولى الحكمة قوله كانت المهيبة التي هي مصداق الحكم فيها راجعة  
 الى هيبة تحليلية هي كون الذات صادقة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق المصدق ونشأ الاثر في  
 كما يقال المهيبة المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وبوجه هذا المعنى لياوق الحكمي عنه والثاني علة المصدق والمعنى الثاني يحتمل  
 معنيين الاول علة المصدق في الواقع والثاني علة المصدق في كماله للاختلاف الاول منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلته المصداق  
 مطابقة الحكمي عنه فانه علة للمصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس المصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بهما هو علة لمطابق المصدق  
 اي الحكمي عنه فان ما هو علة لتحقيق الحكمي عنه علة لمصدق الحكاية البتة فاذا حكمنا بان المهيبة موجودة لمصداق الوجود بالمعنى الاول  
 بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني منشأ الاثر في علة المصدق بمعنى المطابقة هي نفس المهيبة  
 المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس المتقررا مازاء عليها كما عرفت المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل المهيبة واما  
 المصداق بمعنى علة المصدق في كماله للاختلاف فهو ما يكون علة لمصدق الوجود على شيء في كماله للاختلاف سواء كانت علة له في نفس الامر انما  
 فمشاهدة ترتيب الاشياء ومعرفته علة المهيبة علة لمصدق الوجود في كماله للاختلاف وبما يجوز ان يكون مصداق الوجود على هيبة ما في لفظ المصداق  
 ضرورة لا غير معلل بعلته واذا تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها  
 سواء كانت المهيبة واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجب ليس له علة ومصداق الوجود الاسكاني بمفعول ومفعول بالفرق  
 لا يستقيم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة الحكمي بالوجود في الواجب وتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان  
 يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها  
 الا بان يكون المصداق في الاول نفس المهيبة المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني المهيبة المتقررة مع امزاد عليها فاذا انما لافرق بين  
 الوجود الواجب والوجود الجوازي الا بان في الثاني يتحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين فيكون الاول لا يتحقق  
 المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة المصدق في كماله للاختلاف فاعتبار المعبر فمجرد ان يتحقق في قبيلتين اذ يجوز ان يكون  
 اثنان من الوجود من الواجب الاذعان بمصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون اثنان من الوجود من بعض الكلمات الاذعان  
 بمصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الكلمات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصلا لان المصداق  
 بمعنى مطابق العمل في احديةها والمصداق بمعنى علة الحكمي عنه يتحقق فيها لان مطابق طلبها هي نفس المهيبة مجعولة الستة والمصداق  
 علة المصدق في كماله للاختلاف يجوز ان يتحقق فيها وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظرا فان ذلك غير مستلزم ان يكون ثبوت

الوجود لها الية نظرية يجوز ان لا يتحقق فيها ذلك اذا كان كلما الشبوتين ضروريا اذا تقرر اننا نقول قد عرفت ان الفرق بين الية  
الواجبة والية الممكنة في كونها مطابقين لحمل الوجود نشأ من لا تنزاع غير معقول وانما الفرق بينهما يتحقق لمصدق بمعنى علة مطابق  
اكمل في الية الممكنة. عدم تحققه في الية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل الصدور عنه فهي لا يكون ان تكون مصداقا للوجود  
بمعنى مطابق صدقه وان يكون خبر من مطابق صدقه والا لزم تقدم هذه حيثية على الوجود لان المصدق وخبره لا محالة متقدم  
على المصدق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الية المقررة بلا زيادة امر عليها ولا يكون الية ان تكون مصداقا  
لوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علة هي ذات الجاعل لا تلك حيثية نعم قيل ان يكون تلك حيثية علة لصدق الوجود  
في لحاظ الملائمة فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسالة فانه ان اراد بالمصدق في قوله فانه لو كانت حيثية التي هي مصداق  
الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصدق بمعنى مطابق الصدق نفس الية ومعنى علة مطابق الصدق ذات  
الجاعل لا حيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصدق علة الصدق في لحاظ الملائمة  
لكن لا يستقيم قوله فصدق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المقررة بالذات لانه ان اراد بالمصدق بهنا مطابق الحكم لم يستقيم بان  
بين القيليين وان اراد به علة صدق الوجود في لحاظ الملائمة فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ الملائمة  
حيثية اخرى سوى تجوهر الحقيقة المقررة بحمل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداق  
في الواجب مستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصدق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصدق نفس تجوهر الحقيقة  
والمرسل في العبارة بعد وضوح المقصود قال بعض الشارح كون مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل  
باطل لان حيثية الاستناد اما تصديدية او تعليلية وكلها باطلان اما الاول فلان حيثية التصديدية اما انضمامية او تنزاعية وكل  
منها يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد ايضا من العوارض ومصداق نفس الذات  
واما الثاني فلان في حيثية التعليلية لشرك الذاتيات والعوارض كيف والانسان مالم يصعد عن الجاعل فليس بالثاني لا حيوان  
فيكذب الموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فنقولنا الانسان حيوان عاقل وكل حادث فله حدث انتهى ولا يربب عليك  
ان ما ذكره في البطلان اشق الثاني انما يدل على تحقق حيثية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات ايضا لا على انتفاءها في صدق  
الوجود كما هو معلوم كما لا يخفى قوله فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى عينية الوجود شيء ليس هو ان الوجود مصدرى مبنية لانه معنى  
مصدرى انتماعى لا يصلح ان يكون عيناً لشيء من الحقائق بل معنى مبنية الوجود شيء ان مصداق الوجود مصدرى ونشأ من  
نفس ذات الشيء بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شيء ممكنا كان او واجبا نفس ذاته بلا زيادة امر عليها  
فتفريع عينية الوجود للذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المقررة بنفسها كما وقع من الشارح كما يريد



وجهه كون مصداق الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود اذ اعليه معنى لفي العينية بالمعنى الذي ذكرناه فان مصداق  
 الذاتيات بل الذات في الممكن انما مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الدات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من  
 ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصداقه علة يرفع النزاع في عينية وجود  
 الواجب وزيادة اذ في المعنى من العينية لا ينكره احد لانه ظاهر من معنى الواجب **قوله** فهذه الذات هي الواجب بالذات  
 اقترابه عن الواجب بالغير والما قول والاوى الممكن بالذات لفظه بالذات ليست للاقتراء بل هي لبيان الواقع ولرعاية  
 التعامل مع الواجب بالذات اذ لا يسن بالغير **قوله** فالوجود في الواجب عين ذاته اختلف المشككون والكمكار في زيادة  
 الوجود وعينية فذهب عامة المتكلمين الى زيادة في الكل اى في الواجب والممكن جميعا وذهب مذهبهم وهم الاشاعرة الى انه عين  
 في الواجب والممكن جميعا وذهب لفلاسنا الى انه عين في الواجب زائد في الممكن وقد اضطربت كلمات القدم في بيان فهمهم  
 فلتقص كلامهم ثم لنقتضهم فيما هم فيه مختلفون فنقول ان نعم صاحب الاقرب المبين آخذا من كلام المحقق الدواني في  
 الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان فشا استزاع الوجود المصدري ذاته تعالى من دون عينية اصلا  
 لا تحليلية ولا تقييدية قلده الشارح جريا على عادته وقد علمنا كفساده في الدرس السابق وكلام المحقق الدواني في كتبه مضطرب  
 فذهبهم من كلامه في الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود تعالى هو انتفاء الحيثية التحليلية في استزاع الوجود وعنه سبحانه حيث  
 قال في المعنى العام المشترك فيمن العقول الثانية وهو ليس عينا شئ حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى  
 الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مصدر الاستزاع المجعول الممكن  
 ذاته من حيثية مكتسبة من الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته انتهى وفي الحاشية الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود  
 المطلق وذا هو المعنى بالعينية وفي محله بها كل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم  
 بشئ اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالكمالات والاطلاق الموجود على الكمالات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشمس  
 على النار الموضوع في الشمس لا يستلزم قيام الشمس به فانظر الى اضطراب كلامه في هذا المقام مع ان في كل مقال من مقالاته قلنا  
 امانى الاول فماعت واما في الثاني فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى المحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود  
 المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعني حصته امر اعتباري لا يصح ان يكون عين حقيقة من المتعاقبات كما اعترف هذا المحقق في  
 اول مقاله عنه وكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له في الخارج وما قال به المحقق في دفع هذا الاشكال من انه  
 لا يصح ان يكون الوجود المطلق من المستحولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المستحولات الثانية  
 صاوغان على الموجودات الخارجية ليس شئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فكيف يمكن ان توجد مع الموجودات الخارجية

اتحادا بالعرض فيصير قابلا بخلاف الوجود واما في الثالث فذن اطلاق موجود على الممكنات اطلاق حقيقي لا ريب فيه واطلاق شق  
 حقيقة على شئ لا يخلو من قيام سببه بالاستشفاق بذلك شق فلا بد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الوجود وقياس صدق  
 الوجود على الممكنات على صدق الشمس على المارقيس مع انفارق بين اشتقاق الشمس عن شمس استعراق جعل بخلاف  
 اشتقاق الوجود من الوجود فبدر الشمس هي الشمسية الشمس ولا من شمسية غير قاتمة بالماروسيات كما هي في ذلك  
 انشا الله تعالى وطلع من كلام بعض ان في الواجب ثلثة وجودات ابدال هو الوجود الحقيقي وهو حقيقه الثاني الوجود الكسبي  
 المطلق والثالث حصه الوجود المصدري المطلق وبما اذا ان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالاول  
 بعينية الوجود له تعالى بعينه المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجود من الوجود الذي هو عينه  
 وحصه الوجود المصدري وهو باطل به بهمة واجب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري ورد بان لا معنى  
 لقيام المبدء مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصه الوجودية تعالى مناطا لصدق الوجود عليه سبحانه واجيب بان معنى  
 المشتق امر اجمالي بسيط يرجع الى ما ترتب عليه آثار المبدء فمعنى الاسود ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما ترتب عليه آثار الوجود  
 لكن المشتق على نحوين الاول مشتق الذي يترتب انما على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام سببه بالاستشفاق به كالسودان  
 ترتب الآثار على ما صدق عليه لاسودانما هو قيام السواد به والثاني ما يكون كذلك بل يترتب انما على ما صدق بنفسه انما  
 بلا قيام المبدء كما الوجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب آثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الوجود عليه  
 نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدري او حصته به وتوجه سببه الشرائعي المعاصر للمحقق انه الى ان معنى غيبية الوجود للواجب تعالى  
 هي عينية مفهوم الوجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعري عن الماهية فذات الممكنات فانها ما هيات موجودة فالواجب موجود  
 بحسب شئ موجود وهو توم فانه ان ارد الوجود المفهوم المشتق بمتزاعي فالتوان كمنه فيا لذات الحق الواجبة ضرورة بل هو ان اراد بالصدق  
 في المفهوم فاذا ان الواجب على شئ يصدق عليه في المفهوم وبخلاف منه في الغيبية يبقى على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذات  
 الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة صدق لهذا المفهوم كذلك الذات الممكنة في شق من بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون  
 الممكنات فان فرق بان صدق الوجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تعبيرية بخلاف صدق على الممكنات  
 يرجع الى العينية الى انتفاء الحيثية كما نقلناه عن المحقق الدواني اولاً وقد شد في القائل التفسير على المحقق في هذا القول وتحقيق المقام  
 على وجه بسيط غامض الاول ان الوجود يمكن ان يراد به معنيان الاول المعنى المصدري والثاني مشارا متزاعا والاول ليس غامضا  
 شئ من الخلق اصلا والثاني عين الواجب على راي الحكماء وعين الممكن في الغيبية على مذهب اهل الحق فذهب الحكماء وهو ان  
 الوجود الحقيقي نفس ذاته و آثار الوجود مترتب على نفس الذات الحقه رئيس في المعنى وجودا حقيقيا وقد عبر عنه لغزو الوجود المصدري

الغير وهو غير المحقق قال انه تعالى فرد الوجود المطلق اراد به المعنى للاحقة وقد صرح المحقق الدواني في موضع من مشايراته مع  
 معاصره بالفرق بين فرد الوجود وحصلته بما حاصله ان فرد الوجود المصدرى الذات التي يكون مشارا لا تترادف وكذا من قال ان  
 الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود المعنى المصدرى ضرورة ان قيام المعنى بالمصدر  
 بنفسه عدم قياسية بشئ كذا بما بهي البطلان بل اراد الوجود الحقيقي فهو قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الموجود المشتق من الوجود  
 الحقيقي على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار الموضوع في الشمس فكما ان صدق الشمس على المار انما هو لاجل نسبة بينه  
 وبين الشمس كذلك صدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقي انما هو لاجل نسبة بين الممكنات وبين الواجب تعالى كالمشتق  
 من الضور الحقيقي معنى معنى انه ضور قائم بنفسه ما سواه انما هو معنى لاجل نسبة بينه وبين الضور الحقيقي وكذا ينبغي ان يفهم من  
 قول المحقق في اول ما نقلنا عنه ان الامر الذي هو مصدر لا تترادف المحمول الى آخره يعني ان الوجود الحقيقي الذي هو مصدر  
 لا تترادف الوجود المصدرى في الممكنات ذواتها من حيث الاستناد الى الكمال وفي الواجب ذاته بذاته فالوجود الحقيقي حقيقة  
 اذن بنفس ذات الواجب وموجودية الممكنات انما هي من جهة استنادها وانسابها اليه فقد لاح ان كلام المحقق بعد التامل غير  
 مضطرب ان كلامه متطابقة وان كانت تتخالف في بادي الرأي وينطبق عليه ايضا ما نقلنا عن بعض من ان في الواجب ثلثة وجودات  
 واحدة منها عينه وفي الممكنات وجودان فالحق ان مذنب الحكماء هو ان الواجب وجود خاص حقيقي قائم بنفسه والمعنى المصدرى  
 زائد عليه تعالى يتبرع عن نفسه ذاته المحقة لكن الفرق بين الواجب الممكن في هذا الحكم ما لا جدول فان المبدأ المكنة ايضا وجود  
 حقيقي اي مشار لا تترادف الوجود المصدرى وهو زائد عليها متبرع عن نفسها بالفرق بان الحقيقة المكنة مجعولة والحقيقة الواجب  
 ليست كذلك لا يجدي فيها نحن فيه نفعنا اذ ذلك لا يمد يد على بيان معنى الاسكان والوجوب والقول بان صدق الوجود على  
 الممكنات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالوجود ما هو مشار لا تترادف الوجود واريد بالنسبة بين الممكنات  
 والواجب نسبة المجعولة والكجالية فهو صحيح لكن ليس صدق الموجود على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار فان المبدأ  
 المكنة نفسها مشار لا تترادف ذمى موجودة حقيقة بخلاف المار فانه ليس نفسه مصداقا للشمسية وهذا ظاهر من الاصول التي سلفت  
 وان يدعى بالوجود معنى آخر فليصوحي فيظفر فيه ثم يهتأ اشكال وهو ان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى لم يكن له من علته  
 ويستعمل ان يكون علته غير الذات والا لزم الاسكان والانفس الذات والا لزم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولو لم  
 يكن زائدا عليه لزم ان يكون الواجب معنى اعتباريا والجواب ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ما يكون له  
 وجود غير وجود الذات وتقرر مغايرة تقرر باو الثاني ما يكون تقرر بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة سواء كانت  
 الذات راجية او مكنة او ثانی لما كان تقرر بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فالكائنات الذات واجبة كان ذلك الامر

انما غير محتاج الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي  
 هو راد على الذات من قبيل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه راد على الذات الواجبة من علة وفي كونه راد على الممكنات  
 من علة غير علة ذاتها واستمر ان تقرير الانشائيات في الواقع هو تقريرها شيئا ونشأ الوجود نفس الذات فتقريره هو تقريرها  
 فالذات اذا كانت واجبة كان تقرير الوجود والذي هو تقرير الذات الوجودا واجبا اذا كانت ممكنة كان تقرير الوجود محجولا بعين الجاعل  
 تقرير الذات فان قيل فما حال مفهوم الوجود قلت عارضا حال الوجود سوارا لكونه كذا ان الوجود نحو من التقرير الاول  
 التقرير الذي هو تقرير المنشأ وحاله حال المنشأ فاما كان هذا التقرير للوجود واجبا وان كان المنشأ محجولا كان  
 هذا التقرير محجولا وبالجملة بين هذا التقرير وبين المنشأ وحدة تحت في الواقع وانما التباين في ملاحظة العقل والثاني تقريره بعينه  
 الانشراح في الذهن وهو معنى تقرير المنشأ متأخر عنه وهذا التقرير معدل استمر سوارا كان انشراح منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم  
 الوجود واليه نحو ان من التمس الاول تقريره الذي هو تقرير مصداقه وحاله حال تقرير المصدق فان كان المصدق واجبا كانت  
 هذا النحو من تقرير مفهوم الوجود واجبا وان كان ممكنا والثاني تقرير هذا المفهوم بعد الانشراح في الذهن وهو معنى تقرير  
 المنشأ متأخر عنه وهذا التقرير معلول سوارا كان المصدق واجبا او ممكنا فاما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرير ليس متأخرا  
 عن تقرير الذات بل تقرير الوجود هو تقرير الذات كذلك تقرير الوجود بالنحو الاول ليس متأخرا عن تقرير الذات وكما ان تقرير  
 الوجود بالنحو الثاني متأخر عن تقرير الذات كذلك تقرير الوجود بالنحو الثاني متأخر عن تقرير الذات ومن البديهي ما يتجسد صاحب  
 الاتفاق البين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدري لا يورث من مبدء المحمول قائم بالموضوع انفسا ما اذا تراعا بل من نفس  
 ذات الموضوع المحجول به الجاعل اليا بما في القيمة الواجب بالذات فمعناه صحة انشراح الوجودية بالفعل مناط صدق حمل  
 الوجود هو نفس الحقيقة المقدسة نفس الذات ونسبة الوجودية المصدرية اليها نسبة الانسان الى ذات الانسان شأنه ان  
 المصدري الانشراحى متأخر عن مرتبة نفس الذات لا بعدا بل كونه مفهوم المحمول الذي هو الوجود متحققا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانشراحى الذي  
 هو الانسانية والحيوانية متأخر عن نفس الانسان والحيوان مفهوم المحمول الذي هو الانسان الحيوان محفوظا في مرتبة لهيئة من حيث هي  
 لان العقل كيم بان الانسانية والحيوانية المشرقة اخر العيس مطابقتها لانتزاع في هذه النفسات الانسان الحيوان بالجملة فلو طبق الحق لمصداق  
 نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع في مرتبة جوهر ذاتة بل يكون متزعا آخر الكين من نفس  
 الذات لمصداق حمل الوجود المطلق على الواجب تعالى نفس ذاتة بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاتة كما ان مصداق اكمل شأنه  
 الممكنات هو نفس الذات من حيث احد ورعن الجاعل لا حيثية تقوم بالذات انتهى مختصا وانت تعلم ان الفرق بين الوجود  
 المصدري ومفهوم الوجود يكون الاول متأخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني متحققا في تلك المرتبة كمال يعقل او قد

بينما ان كليهما تخير من التقرر الاول تقر بما الذي هو تقرر المنشار والمصدق وهما في هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار و  
المصدق بل تقرر المنشار والمصدق هو تقرر ما اذا الثاني تقر بما بعد التراجع في الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن  
الذات التي هي المنشار والمصدق وقياسه الوجود على الانسانية والوجود على الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح  
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجدي في بيان الفرق بين الوجود والوجود شيئا لان الانسانية بوجودها لا تستترع  
متأخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة وانما تقر بنفس تقر ذات الانسان صغير متأخر عن نفس ذات البتة وكذلك  
مفهوم الانسان بوجوده الذي يستترع متأخر عن نفس ذات الانسان المتفرقة ان لم يكن متأخرا بتقرره الذي هو نفس  
ذات الانسان ثم قل هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن لذات متفرقة الا يجعل  
الجاعل وكانت الذات المتفرقة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الكيفية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون  
الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر في ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير  
قيام وجوده او افتضائه لصديق الوجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متفرقة الا يجعل الجاعل  
وكون الذات المتفرقة هي مطابق الحكم بالوجود جاز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته والارزاس  
نفسه عنه في مرتبة ذاته او مطابق الحكم يكون بالشيء نفسه ذاته المتفرقة وليس للممكن ذات متفرقة الا يجعل الجاعل كما ذكره في الوجود  
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم لوجود الذات المتفرقة وعدم كون الممكن ذاتا متفرقة الا يجعل الجاعل سلب الوجود عنه  
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه عالي حد مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة  
الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة اليه تلك النسبة  
فلا يصح تجويز سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما ذكره او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هي  
مع امزجائه عليها قد سبق لطلالته والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتفرقة وقد صرح في الحق المبين  
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماوية ومع ذلك جرد سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذاته وهو يتهاونت ظاهرا ولا يعلم ان ما ذكره  
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه ان  
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فان كان نسبة الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود  
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذموب صوفية الكرام برأهم الله في دار السلام وهذا القائل مبرأ عن تصور  
هذا المعنى وتخيل فصله عن حقيقة وتفصيله واسدول التوفيق وهو الهادي الى سوار الطريق قوله انه هو ذاته مبدرا لا تنزاعا لتعليل  
العينية بكونه سبحانه ذاته مبدرا لا تنزاعا الوجود مبدرا على تخيله ان معنى العينية هو انتفاء الكيفية التعليلية وقد عرفت فسادا



**قوله** لا يصح ان يكون جوهر ذميب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول لتعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذات تعالى  
 من حيث انها مقتضية للوجود فالشاح يري ان بطلان المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه في اثبات  
 العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علتة فعلية اما غير ذات تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الوجود  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وبطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم والحق ان المتكلمين  
 سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا اعتيادا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منصفة الى الحقيقة في الاعيان وكتب الكلام  
 مشحون بذلك ومع ذلك يقولون باشتراك معنى بين الواجب الممكنات ولا يفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات  
 بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما حقيقة يتحقق  
 موصوفا لا بتقرر زائدا على تقرر الموصوف فالوجود في الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف منسب الى الوجود بالشيء وذلك  
 ذميب من سمي من المتكلمين الموجود بالشيء حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعيا اذ قد لعل كون الوجود صفة  
 منصفة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علتة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود  
 تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين اليه فلا معنى للعلية والمعلولية وانما يقصور العلية والمعلولية في تقررين متغايرين فالتقرر  
 بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا بان تقرر الوجود انما هو بتقرر  
 الذات التي هي نشأته فذلك حق لا ريب فيه هو بعينه ذميب المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه  
 انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك  
 والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالشيء فلا يختلف احواله حتى يكون غارضا في الممكنات عيناني الواجب الى غير ذلك  
 ولا يقيد شي من ذلك بلهم ان مصداق الوجود في الواجب ليس نفس ذاته بل هي مع مثلية زائدة مكملة المتكلمين في هذا المقام  
**قوله** كما هو مستلزم للوازم قد شتهر ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها  
 مقتضية لها وفرق العالمون بعينية الوجود كقولوا واجب تعالى من لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى  
 الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضاها  
 اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تتحقق لها بنفسها في  
 الواقع انما التقرر في الواقع للماهية هي متقررة في الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد فهم لها تقرر ذاتي بعد الانتزاع متغاير  
 عن انتزاعها وكذا الوجود امر اعتباري لا يتحقق له نفسه في الواقع انما التقرر لمنشأه والوجود متقرر بعين تقرر المنشأ فهم لا تقرر ذاتي  
 بعد الانتزاع متغاير لتقرر المنشأ فتقرر الاربعة مثلا في الواقع هو تقرر وجودها وهو عينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائدة على تقرير الاربعة في الواقع بل في الواقع تقرير واحد اذا تبين هذا التصور فنقول ان كان المراد بكون الماهية علة للوزام ان الماهية  
 علة لتقريرها في الواقع بمعنى التقرير الذي هو بعينه تقرير الماهية فذلك باطل لا تتلزامه كون الماهية علة لتقريرها لان <sup>المعنى</sup> <sup>المتعارف</sup>  
 للوزام هو بعينه تقرير الماهية بل افرق وان اريد بكون الماهية علة للوزام انها مشارا لتزاع لوزامها فذلك صحيح لكن الماهية  
 مشارا لتزاع الوجود ايضا والحقيقة الواجبة مشارا لتزاع وجودها بهذا المعنى من العلية متحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود  
 ايضا فلما وجه للقول بعلية الماهية للوزامها وعدم علية الواجب لوجوده وما زعموا من ان مصداق اللوزام هي الماهية من حيث  
 اقتضائها للوزام ليس بمعنى لان مصداق اللوزام ونشأتها نفس الماهية بل حيثية زائدة اصلها كون مصداقها  
 هي الماهية من حيث اقتضائها للوزام واما الماهية مع حيثية الاقتضائية فصيرح البطلان لان الاقتضائية ليس خبر من نشأته  
 استلزم اللوزام ولانه معنى نسبي لا يتحقق له الاتحقق مشارا لتزاعه وهي نفس الماهية الملزمة بل لازاوة حيثية نشأته لتزاع  
 اللوزام بالحقيقة هي نفس الماهية الملزمة بل حيثية اصلها ولانه لا يعقل اقتضائها الماهية للوزامها الا بمعنى كونها مشارا لتزاعها  
 فلو كان مصداق اللوزام ومشارا لتزاعها هي الماهية من حيث الاقتضائية كان الحاصل ان مصداق اللوزام ومشارا  
 لتزاعها الماهية من حيث كونها مشارا لتزاع اللوزام وهذا كعدم خال عن التحصيل ومن الاضاحك ما قال صاحب الفقه المبين  
 من ان لازم الماهية انما علة كالماهية هي نفسها المتقررة مقتضية ذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضائية مخلوطة بالوجود  
 فان الوجود اول ما يتزاع من الماهية المتقررة بالقياس ان سائر اللواحق فالماهية المتقررة هي نفسها مطابق هذا الحكم وسببه  
 هذا التزاع فيكون موجوديتها قبل اعتبار تلبسها بشئ ما هي شي كان مما هو يلحق جوهر الذات وليس يدخل في قوام شئ تحتية  
 انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب تعلل انفسا بما تخيل به ذكرنا انفا واما قوله بان علة كون اللازم للماهية هي نفسها الى آخره  
 فلا معنى لاذ لا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود الا كونها مصداقا له ومشارا لتزاعه وهي كما انها مصداق للوجود كذلك  
 هي مصداق للوزامها والماهية المتقررة التي هي مصداق للوجود واللوزام واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوزام  
 الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وتأخر فالماهية اذ هي مخلوطة بالوجود ومخلوطة باللوزام ايضا فلو كانت مقتضية  
 للوزام وكانت حين الاقتضائية مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوزام كما عزم كانت حين الاقتضائية مخلوطة  
 باللوزام ايضا فيلزم تقدم اللوزام على نفسها وهو خلف باطل واما قوله الوجود اول ما يتزاع عن الماهية المتقررة فسلم لكن ليس كون الوجود  
 اول الانزعاجات عن الماهية المتقررة لكون الوجود ما هو في مشارا لتزاع سائر الانزعاجات متى يكون مشارا لتزاعها الماهية  
 من حيث انها قد اتزعت الذين عنها الوجود ومنعها بل معناه ان الذين يستزاع الوجود عن الماهية المتقررة قبل ان يتزاع عنها  
 سائر الانزعاجات لان الوجود اعرف للغيريات وعلمها فهو اقدم في الحصول الذي هو وانزعاع الذين من سائر اللواحق لا

ان لا تنزل الوجود مطلقا في اشياء سائر الا تنزعها عن كونها الوجود ما خذنا في مصداقها على انه لو فرض سلم ان لا تنزل الوجود مطلقا  
 في اشياء سائر الا تنزعها عن كونها الوجود ما خذنا في مصداقها على انه لو فرض سلم ان لا تنزل الوجود مطلقا  
 عن نفس الحقيقة المستقرة والعقل حاكم بان مصداق جميع اللواحق والاشياء يجب ان يكون متقرا في الواقع فالعقل حكيم بان كل  
 شئ ينزج شئ عن شئ فان ذلك الشئ ينزع منه موجودا في مصداق الوجود فالعقل حاكم بان كون اشياء سائر الا تنزعها عن كونها الوجود  
 اشياء العقل معنى الوجود عنها من جهة حكمه باستحالة اشياء مفهوم عال يكون مصداق الوجود ما لا يكون حقيقة مستقرة ومن جهة استلزام  
 لاختلاف اشياء اشياء معنى الوجود من حيث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر في مرتبة الحكاية لا من جهة ان مصداق الوجود مفهوم  
 على مصداق اللغز وهو التحقيق دقيق يحتاج في فهمه الى لطيف التورية قوله والافق طابع وجد فوجد علم ان الناس قد خطروا في هذا  
 المقام لا سيما صاحب الفائق المبين وقد خطب الشارح في افتقار اشياء ونهاية التقليد فلنقص عليك ما قالوا في هذا الباب ثم لنفصو  
 بلباب الارياب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحكماء على هيئته الوجود للحاجب بانه لو كان زائدا على ما كان معلولا اما لغير  
 وهو باطل للاستلزام ان كان الواجب ولغائه تعالى فيكون ذاته تعالى مقدمة عليه بالوجود وبقبح طابع وجد فوجد من الواجب تعالى  
 وبين الوجود وبعين ان يقال وجد الحاجب فوجد الوجود فيكون وجوده تعالى في مرتبة علوية مقدما على وجوده العلوي فاما ان يكون في حكم  
 الوجود ان تقدم فيلزم تقدم شئ على نفسه وهو يهوى البطلان او متغايرين فيلزم ان يكون الواجب موجودا فيكون دين بل بوجوده  
 شئ غير متناهية وهو الغير باطل بهتة لا سيما في ما تعرض الامم في شرح الاشارات بانه اذا كان وجود الممكن زائدا على ما كان موجودا  
 كان تافها فيكون الممكن قابلا له والتقابل يجب تقدمه على المقبول فدلزم عليهم في الممكن بالامس المتكلمين في الواجب باطل  
 ان الماهية الممكنة علة قابلية للوجود عند الحكماء كما ان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتكلمين فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود  
 على الوجود بالوجود كما في هذا الدليل فزم تقدم الماهية الممكنة على وجودها بالوجود ايضا اذا العلية في كليتها متحققة غاية الامر ان  
 العلة في الاول فاعلة وفي الثاني قابلية واجاب عنه الحق في شرح الاشارات بان كلامه هذا ينفي على تصور ان الماهية شئ  
 في الخارج دون وجودها ثم الوجود كحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون  
 في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل وجود عقل بل ان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود  
 عدم اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم فان الصفات الماهية بالوجود عقل ليس كانت صفات اسم بالبيان فان الماهية ليس لها  
 وجود منفرد للوجود وجود آخر حتى يجتمع القابل المقبول بل الماهية او كانت تكونها وجودا كما حصل ان الماهية انما تكون  
 قابلية للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لعنة خارجية عند وجودها في العقل فقط انتهى وهذا الكلام بطاير فاسد  
 لان معنى نقص ليس نعمة بل نقص من تصور الناقص ثبوت الماهية في الخارج بدون الوجود لان الناقص غير قائل به على

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض وجه إذ تقدم استبوكات في كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى النقض وهو  
 ابرار الدليل حيث يتخلف الحكم انما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضي سبق الوجود  
 الوجود ايضا مع انه باطل الا ان يوجب ان مراده ان كلام الناقض مبني على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ثبوت الماهية  
 في الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصوير لا يستلزم كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الماهية  
 اذا كان امر عقليا يكون الصفة ايضا امر عقليا فلوفرنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم  
 كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية واما يقال من ان الوجود بمعنى الموجودات الخارجية وعارض لها في  
 الاعتبار الذي في الخارج ان يسمى عقليا باعتبار ان زيادته على الماهية في اعتبار العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين الماهية في  
 الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة لكونه عرضا عاما للماهيات ولا يخار في ان فاعل الموجود الذي هو عين الامر  
 الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالماهية من حيث هي التي لا توجد الا في حقل  
 العقل ساقط ببيان مثل ذلك في التحليل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذي هو عين الامر الخارجي لا يجوز ان يكون  
 امرا اعتباريا بل يجب ان يكون في نفس الامر فافرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات في توجيه كلام المحقق  
 ان حاصله ان اريد بكون الماهية فاعلة للوجود انها قابلة له في العقل بخلاف انها ليست بتقدمة بل هي متقدمة في الوجود العقلي  
 ضرورة ان الماهية تتمتع في العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وان اريد انها قابلة له في الخارج فهو مفهوم وانما يكون ذلك لو كان الوجود  
 وجودا مفردا عن وجودية في الخارج كما في تصانف اكسوم بالبيان وهو باطل واور على هذا التوجيه بوجه الاول ان قول المحقق  
 وما يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل لقولنا قل له في الجواب على هذا التوجيه فان قيل انه بيان للفرق بين  
 القابل للوجود والقابل للوجود قيل ان كان الوجود صفة خارجية كانت الماهية قابلة له في الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية  
 على تقدير كونها فاعلة للوجود فاعلة لصفة خارجية الثاني انه لا يرتبط بهذا التوجيه بقول المحقق كلامه في معنى على ان الماهية ثبوتها  
 في الخارج دون وجودها اشالث ان لنا نقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى في تقدم العلة القابلة  
 تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وكيف في تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان  
 يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجي فان قيل الكلام في ماهية الواجب ووجودها لو كانت علة للوجود الخارجي كان الوجود العقلي  
 الماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجي فيلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال قلنا معنى تقدم العلة على معلولها  
 بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على  
 الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا تقدم الوجود العقلي للماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلي لوجوب الواجب ما في الخواشي القديمة لتحقيق الدواني من انه لو كانت الهيبة باعتبار وجودها  
 في العقل علة فاعلة للاتصاف بالوجود الخارجي كان موجودتها في العقل متبلا لتصانها بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل  
 التصانها بالوجود الخارجي عقل الهيبة وهو صريح البطلان غير وارولان اتصاف الهيبة بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك  
 موصوف وصفته انها هي في العقل واما كونه تعالى موجودا في الخارج فليس التصان اذ مصدره نفس ذاته المحضة وليس الوجود متنازعا  
 عنها في الخارج حتى يتحقق الاتصاف بنفس كون الواجب موجودا في الخارج فالالاتصاف انما يتحقق في العقل فيجوز ان يكون علة  
 هي الماهية الواجبة وتكون مقدرة عليه بحسب الوجود العقلي ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على التصان بالوجود الخارجي الذي هو  
 الذي لا على كونه موجودا في الواقع فان ذلك ليس هو الاتصاف فان قيل لا يعقل كون الماهية علة للاتصان بالوجود الخارجي  
 الا اذا كانت علة لمصدق الاتصاف هي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية علة للاتصان بالوجود الخارجي ومقدرة عليه بحسب وجوده  
 العقلي كانت مقدرة على كونه موجودا في الخارج بحسب العقل فيكون كونه موجودا في الخارج متنازعا عن وجودها عقلي ووجودها عقلي متنازعا  
 عن وجودها العقل متنازعا عن كونه موجودا في الخارج فلو كان الكلام في المصدق فاعلة على كونه  
 لوجوده ولا قابلية الحكم لوجوده فيلزم الكلام من الراس وتحقيق المقام على وجه مكشوف به الا انهم انه لا يخلو اما ان يكون الوجود منفعة  
 او امر متنازعا فان كان منفعة منفعة قيل ما به المودية في الواجب ايضا منفعة منفعة اليه فاستدلال الحكماء على بطلان تام باريته لان  
 حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود والذي هو منفعة منفعة اليها كانت مقدرة عليه بالوجود ويقع طبع وجد فوجد معنى وجبت الحقيقة فوجد  
 وجودا فيلزم اما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب لوجودين بل لوجودات غير قناهيته لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا  
 بوجود الماهية الممكنة لانه منفعة منفعة اليها كما هو راسي المشايخ والهيبة الممكنة محل وعلة فاعلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون مقدرة  
 على معلولها كذلك يلزم العلة الفاعلة ان يكون مقدرة على مقبولها بل افرق فيكون نقص على الحكماء وارادوا على هذا التقدير لا ينفع  
 ما قال المحقق في الجواب او يكون اتصاف الماهية بالوجود على هذا التقدير تصانها انصافا كما تصاف اكبر بالبيان ويجب ان  
 يكون النظم اليه مقدما على النظم بالوجود لا يجدي ايضا ما يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول  
 الحاصل وعن عدمه ايضا لئلا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف معطى الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى النظم اليه الوجود يجب  
 ان يكون موجودا انضمام شي الى شي فخرج وجود النظم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود منفعة منفعة  
 لا على خلق قابل الوجود عن الوجود بل تسليم كون الوجود منفعة منفعة فان كون النظم اليه خاليا عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود  
 امرا متنازعا فاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ماهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود  
 وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لغويا ليس تحت لائل باذ ليس يمكن للوجود المصدر المتنازعي وجود



في الواقع متاخر عن وجوده متاخر حتى يكون المهيبة التي هي متاخر سابقة عليه صحيح ان يقال وجب الواجب فوجد الوجود بل ليس  
 كون الواجب عليه لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه متاخر متاخر وهذا مما لا يمكن الحكمة فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض  
 بطلانه به ذكره جرى البيان في البطلان كون الذات الممكنة قابلة للوجود اي متاخر متاخره اليه بلا فرق بينه وبين كون الواجب  
 فاعلا لوجوده بمعنى متاخر متاخره والفرق الذي نفهم من كلام الحق الطوسي في جواب النقض باننا هو بان اخذ الوجود حيث هو صنف  
 للممكن اما ان متاخره ما يقع سبق الممكن عليه لا في الوجود العقلي واخذ حيث فرض الواجب عليه له صنفه خارجيه حتى لا يكفي لعلية الواجب  
 تقدم الواجب عليه في الوجود العقلي واما ان اخذ الوجود في المقامين نحو واحد فلا فرق اما ان اخذ الوجود بمعنى ما به الموجودية اعني  
 ما هو متاخر لا متاخر الوجود المصدري وبجز زيادة على الممكن وبطلان زيادته على الواجب بالاستدلال المذكور فلان الوجود  
 الحقيقي عني ما به الموجودية لو كان زائدا على الممكن وصنفه منقسم اليه كان الممكن متقدما عليه كما انه لو كان زائدا على الواجب  
 كان معلولا وكان الواجب متقدما عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه او موجودية بوجودات في كلا المقامين واما اذا اخذ الوجود  
 بالمعنى المصدري المتاخر اعني وجوز كون الممكن قابلا بحسب الوجود العقلي وبطلان كون الواجب فاعلا بالاستدلال المذكور  
 فلا يتم الاستدلال في كلا المقامين لانه اذا كان الممكن قابلا بحسب الوجود العقلي متقدما عليه بحسب ذلك الوجود لم يكن معنى تقدم  
 الممكن عليه في الوجود العقلي لان العقل اذا اتسع منه الوجود وصنفه به لا حظ ذات الممكن اول ثم لا حظ الوجود وصنفه به وبمثل هذا  
 متحقق فيما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدري فاعقل بلا خط الواجب اول لا يتسع منه الوجود فيلزم ثانيا فيحكم بتقدم الواجب  
 عليه بكونه متاخر متاخره فيكون الوجود العقلي الواجب سابق على الوجود العقلي لوجوده ولا يلزم من ذلك تقدم عقل من العقول على موجود  
 الواجب في الخارج من جهة تقدم العقل على وجوده العقلي المقدم على وجوده الخارجي المعلوم له وذلك لان معنى معلومية على هذا التقدير  
 بوجه متاخره منه لا المعلومية حقيقة اذ ليس للوجود المصدري تحقق في الواقع وارتحق بمصادقه فلو كان الوجود معلولا حقيقة كان  
 مصادقه معلولا حقيقة فيلزم عليه ذات الواجب نفسها وهي غير معقولة اصلا ولا يبي ما يتكسب القول به احد حتى يحتاج الى البطلان  
 ومع ذلك فلا استدلال الذي فيه الكلام غيرنا بعض بل غير متوجه على البطلان ذلك اذ لو فرض ان الواجب عليه نفسه لم يصح  
 ان يثبت ان على هذا التقدير يقع طباع وجد فوجد بينه وبين الوجود فالحال الوجود المعلول عين الوجود المقدم الى آخره لئلا  
 بل اللازم على هذا الشق ان يقع طباع وجد فوجد بينه وبين نفسه وكلام الشارح صريح في ان الكلام في نفى علية الواجب للوجود  
 المصدري لا في نفى علية لمصادقه وفي ان حال الوجود بالقياس الى الواجب ليس كحال اللوازم بالقياس الى المهيبة وكلام  
 صاحب الافق المبين ناطق بان المقصود هو ان الوجود ليس من لوازم المهيبة فعلم ان الكلام في نفس الوجود المصدري لا في  
 مصادقه على انه لو كان الكلام في المصادق عاد الى الشق الاول وهو ان يؤخذ الوجود في كلا المقامين بمعنى ما به الموجودية وقد

عرفت على ذلك الشك لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن يكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن لا يمكن  
 من ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منفصلة التي تنقض الالزام وادعوا عليهم بلارسية و  
 لا يفتح ان قال المحقق في جوابه لا بناء على ان الوجود اعتباري عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم  
 وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان انقضاء معنى على كون الوجود صفة منفصلة الى الحكماء يقتضي  
 ثبوت المهيئة في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حالة فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان الوجود وجودا منفصلا  
 عن وجود المهيئة كما هو شأن الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فان اتصفت الماهية بالوجود استرعى  
 كونها قابلة لانها بموجب الوجود الذي ينبغي فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف الماهية اذا لم  
 فيها من الصفات الماهية بالوجود في الخارج فلا يلزم من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون قاعليتها للوجود بحسب العقل لانها  
 تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان القطر شاهدة بان قاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي انتهى اما اول  
 فانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان الصفات المهيئة بالوجود استرعى وقايليتها بحسب العقل اذ الوجود  
 الحقيقي ليس امرا استرعايا وان كان في الوجود والمصدرى وكان معنى قاعليتها المهيئة اذ كونها بنفسها مشارة لتراعى كما ان معنى قابليتها  
 المهيئة للوان بها ذلك وانه لا يستلزم الا سبق نفس المهيئة المستقرة في الخارج على الوجود الاسترعى الذي لا سبق الوجود على نفسه  
 ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الاسترعى العقل لنفهم الوجود بعد اشتراعه عن الله تعالى  
 ولا يصير فيه اما قول قاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي فسلم لكنه ان اراد به امر خارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود  
 المصدرى امرا خارجيا بهذا المعنى وان اراد به بالنسبة ما في الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اراد بها عند اشتراعه  
 المستقر في الواقع ويكون قاعله مما لا بد له من وجود خارجي كونه ما يجب ان يكون بنفسه مصداق للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح  
 وسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان قاعل الوجود امرا مشارة لتراعى بنفسه مصداق للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك  
 تقدم الوجود على الوجود وان اراد بها قاعل مصداق فانه اخروج عن المبحث اذا الكلام على هذا الشك في الوجود المصدرى لاني  
 مصداق الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصفت المهيئة بالوجود استرعى وان الماهية قابلة بحسب الوجود  
 العقل تسليم لما الزمنا نقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهيئة او مشارا لتراعى الوجود على تقدير هي نفس المهيئة  
 بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداق ومشارا لتراعى امرا منضمنا الى الماهية جى لنقض بذلك الامر منضم فهذا بالحقيقة ليس جوابا  
 عن نقض بل تسليم له ولما ثانيا فلان لنقض الزام على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منفصلة اليه فهذا الجواب لا يصح  
 من قبلهم لا بناء على انكار كونه منضمنا له ولعلكم قدوديت بما ذكرنا ما زعمه صاحب الاتفاق البين من ان الكلام في الوجود

المصدرى وانه ليس معلولا له تعالى على نحو معلولية اللوازم لهية وتعد الشارح ليس ما ينبغي ان يصحني اليه فضلا عن ان يعمل عليه ان  
الفرق بين وجود الممكن ووجود الواجب بان الاول زائد على الماهية والثاني عين الحقيقة مما لا سبيل اليه الكلام وان افنى  
الامتناع بالتطويل لكنه لا يخلو عن الفادة لبل التحصيل وانه يقول الحق وهو يهدي السبيل قوله تقدم عليه بحسب الوجود المشهور  
في تقرير هذا الكلام ان الواجب سبحانه لو كان علة لوجوده تقدم على وجوده بالوجود فيكون الوجود العلول مسبوقا بالوجود فان كان  
الوجود مسبوقا عين الوجود السابق فيلزم تقدم الشئ على الوجود على نفسه وهو باطل وان كان غيره لازم موجودية الواجب سبحانه  
بوجوده وهو ايضا صريح البطلان فاشي في قوله فيلزم تقدم الشئ على نفسه هو الوجود والضمير في او موجودية راجع الى الواجب  
بالذات ويمكن ان يقال معنى كلامه انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان الواجب سابقا عليه بالوجود اذ لا معنى لكون الوجود  
معلولا اما كون مصداقه معلولا اذ لا تقر له سوى تقرر المصدق فيكون الواجب الذي هو نفسه مصداق الوجود سابقا على مصداق  
الوجود فاما ان لا يكون بين السابق والمسبق تغاير اصلا فيلزم تقدم الشئ على الواجب على نفسه او يكون بينهما تغاير فيكون الواجب  
مصداقا لوجود مرتين مرة في مرتبة العلية ومرة في مرتبة المعلولية فيلزم موجودية بوجوده ويمكن ان يقال انه البطلان لكون وجوده  
تعالى معلولا له سبحانه على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وكونه امرا انضماميا وتقريره انه لو كان الوجود معلولا له تعالى كان  
الواجب سابقا عليه بالوجود فيكون الوجود امرا انتزاعيا كان معنى عليه الواجب له عليه تعالى لمصداقه اذ لا تقر له سوى تقرر  
مصداقه فعنى معلولية الوجودى معلولية مصداقه وبه نفس ذات الواجب بلا انضمام امرا اليها فيلزم تقدمه تعالى على نفسه  
وان كان امرا انضماميا كان الواجب سابقا على وجود نفسه بالوجود فيلزم موجودية تعالى بوجوده فالمراد بالشئ على الذين يجهلون  
في قوله تقدم الشئ على نفسه الواجب نفسه والضمير في قوله او موجودية يوجب راجع الى القريب وهو الشئ ويمكن ايضا ان  
يقال ان معنى كلامه ان الواجب لو كان علة لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فذا نك الوجود انما مستعدان فيلزم تقدم  
الوجود على نفسه هو مستلزم تقدم الواجب على نفسه اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما يستلزم تقدم المصدق على المصدق  
مع اتحادهما والمصدق هو الواجب او متغايران فيلزم موجودية الواجب بوجوده وعلى هذا التوجيه ايضا المراد بالشئ في قوله تقدم  
على نفسه هو الواجب والضمير في قوله او موجودية راجع الى الشئ قوله او موجودية بوجوده الظاهر ان كلمة او هي هنا للانفصال  
الحقيقي لان الوجودين ان كانا متحدين لزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجوده وان كان  
تقدم الشئ على الواجب على نفسه لازم على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا وموجودية الشئ بوجوده لازم على تقدير كون الوجود  
منفصلا كما بيناه في التوجيه الثالث والحق ان كلمة او المنع المخلو فان كلام الشارح انما هو في الوجود المصدرى فلو كان الواجب  
علة له كما هو شأن الماهية بالقياس الى لوازمها كان سابقا عليه بالوجود فيكون له تعالى وجودا سابقا ومسبقا فلان كانا

ب

تبع

متعين لهم تقدم الشيء على نفسه بوجوبين الاول تقدم الوجود على نفسه الثاني تقدم مصداق الوجودين على مصداق الوجود الثالث  
 مع كون مصداقهما واحدا هو الواجب انهما متغايران لزم موجودية الواجب بوجودين ولزم تقدم الواجب على نفسه ايضا لان احده  
 الوجودين لما تقدم على الآخر لزم تقدم مصداق احده الوجودين على مصداق الوجود قطعاً اذ ليس للوجود المصدرى تقرير تقدم  
 على شيء بحسب في الواقع واما تقرير المصداق فتقدمه هو تقدم مصداقه واذ المصداق واحد لزم تقدم المصداق على نفسه فاللازم ان  
 هذا الشق ليس هو موجودية الواجب بالوجودين قط بل يبي مع تقدم الشيء اعني الواجب على نفسه فانهم قولهم بل بوجودات غير  
 متناهية وذلك لاننا نسوق الكلام في الوجود السابق فاما ان عين الذات ثبت المطلوب والا كان معلولا للذات الاستحالة ان  
 يكون مستفاداً من غير فيكون مسبوقاً بوجود آخر والكلام فيه الكلام فاما انتهى الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب او لا ينتهي  
 فيلزم موجودية تعالى بوجودات غير متناهية **قوله** بما محال ان اما استحالة تقدم الشيء فغنية عن البيان واما استحالة موجودية  
 بوجودين فلان الشيء الواحد لو وجد بوجودين بمعنى ما به الموجودية فاما كان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات واحدة  
 دائمة وان كان غير الذات فان كفى احد باني موجودية الذات كان الآخر لئلا يكون ما به الموجودية وان لم يكن احد بابل كان  
 موجودية الذات بهما جميعاً لم يكن كل منهما ما به الموجودية بخلاف الفرض ولو وجد شيء واحد بوجودين مصدرين فاما ان يكون  
 مصداقهما واحداً فلم يكن هناك الا وجود واحد فان الوجود نفس صيرورة الذات واما ان يكون مصداقهما متعدد فلا يكون  
 الذات واحدة واسر فيه ان الوجود انما يتعدد بتعدد الصفات اليه فاذا كان الصفات اليه واحداً كان الوجود واحداً واما  
 استحالة موجودية بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شيء واحد بوجودين كان موجودية بوجودات لا تناسي اوسل  
 بالامتناع ولانه لو وجد شيء واحد بوجودات لا متناهية فاما ان يكون تلك الوجودات اللا متناهية موجودات خارجية او مضمومة  
 انستراعية ذوات مناشي موجودة خارجية وعلى التقديرين تلك الوجودات او مناشيها مرتبة لكون كل منها  
 تلو السابق مع كونها لا متناهية فيجري فيها براين التسلسل ولما سياتي فيما بعد فانظر **قوله** او مجموع الوجودات كالوجود الاول  
 المنفرد بينها فمختلفة فهي بعضها اذ التعليلية وفي بعضها او الفاصلة وهذه العبارة مختلفة عن اللاحق المبين واللاحق بما سفي  
 اللاحق المبين اذ التعليلية حيث قال ليس يتصور ان يكون الوجود لانه ما لهية ما احداً والا كان يقع طبع وجد فوجد  
 عين الماهية ووجودها اللازم لها نفسها فيقدم وجود الماهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتأخر  
 فكيف يتصور ان يكون بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتأخر فكيف يتكسر  
 الوجود ولا يستكثر الموضوع على ان الكلام في المتقدم كاللزام في المتأخر فيتمس وليس الغرض  
 بطلان التسلسل فانه مما لم يبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول استتب بالفاظ

بالفاظه على استحالة وجودية الشيء بوجودات لا متناهية يكون مجموع الوجودات كالوجود الاول حاصل التعليل ان مجموع  
 الوجودات الزائدة الا متناهية بحيث لا يشذ عنها شيء معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اى الوجود الذى فرض اولاً كونه  
 معلولاً لشيء فيكون الواجب سبحانه سابقاً على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على المجموع ايضا زائداً عليه سبحانه فيكون  
 خارجاً عن ذلك المجموع لكونه سابقاً عليها فيكون المجموع بغيرها وحاصل ان مجموع الوجودات اللامتناهية الزائدة عليه سبحانه كالوجود  
 الاول فى المعلولية فيكون مسبوقاً بالوجود فلا يكون غير متناه بل متناهياً من جانب السبب واختلف فى تقرير الاول ان لا يكون  
 ما فرض مجموعاً مجموعاً فى التقرير الثانى ان لا يكون ما فرض متسلسلاً متسلسلاً يمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير المتناهية  
 كالوجود الاول من حيث انه كان الوجود الاول ما بالعرض كلك جميع الوجودات ما بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات  
 مسبوق بوجود آخر وليس فى سلسلة الوجودات الغير المتناهية وجود يكون ما بالذات غير مسبوق بوجود آخر واذ كان كذلك امتنع  
 تحقق تلك الوجودات لا متناهية تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فامتنع موجودية الواجب بتلك الوجودات فنقول الشايع اذ مجموع  
 الوجودات على هذا التقدير لتعليل بقوله وهما محالان لما كان استحالة تقدم الشيء على نفسه وموجودية الشيء الواحد بوجودين بدية مشهورة  
 اعرض عن بيانها واحال الى النظر السليمة فاشتمل بيان استحالة موجودية وجودات لا متناهية وهى وان كانت بدية اى اذ لما كان  
 موجودية شيء واحد بوجودين بدية الاستحالة كان موجودية وجودات غير متناهية بدية الاستحالة بالطريق الاول لكنه منها بوجودين  
 افتنا فى الكلام وتمهيداً للفهم بهذا التوجيه كلام الشايع مطابقتاً لما فنده ويمكن ان يقال انه لتعليل اللازم بين عليه الواجب لوجوده و  
 موجودية وجودات لا متناهية وحاصل ان سائر الوجودات كالوجود الاول فى المعلولية فلا بد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقاً بالوجود  
 آخر لالى نهاية ويندشه انه لا معنى على هذا التوجيه للفظ المجموع فى قوله ومجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول  
 اذ سائر الوجودات كالوجود الاول ايضا لا وج على هذا التوجيه لتأخر قوله ومجموع الوجودات عن قوله وهما محالان بهذا الكلام الشايع فى كتابه  
 يدل على اوالفاصلة حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور وتسود وحاصل ان اذا  
 اخذنا مجموع الوجودات الزائدة الا متناهية بحيث لا يشذ عنها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقاً بالوجود المتقضى فالوجود السابق  
 عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه ولا يكون من جملة آحاده ههنا انتهى وانتم تعلم انه لا يصح على هذا التوجيه عطف قوله ومجموع الوجودات  
 على شيء من الكلام السابق بل ذلك لقول على هذا التوجيه غير مربوط بما سبق وباجملة فعبارة فى هذا المقام لا تخلو عن الاختلال بهذا  
 اللفظ والاتصال قوله فوجوده بقرره ووجوده نفس ذاته لان تلك الاسرار كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد بطل كلك  
 فاذن هى نفس ذات معنى ان مصداقها نفس الذات بلا حثية زائدة قوله وليس له جهة وازرار الوجود اى وازرار الوجود الحقيقى الذى هو  
 مصداق الوجود المصدري والا فالوجود المصدري معنى اعتبارى لا يتحقق له فى الاعيان فلما يكون عين جهة من المراتب الخارجية



فصلنا عن مهية الواجب جلشانه وظاهره الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى له مهية تعالى  
 الشيخ في التعليلات الاول تعالى له مهية لا يقل بهنيا بهيكت وجوده في ما يجب وجوده في الحقيقة ما اشار الى المهية فعلى في قول الشيخ  
 وليس له مهية ورا الوجود من قبل قول الشيخ في تعليلات كل ما مهية انية له مهية له الواجب مهية انية انتهى وقد قال الشيخ  
 بين الحق الدواني وبين معاصرو الصدر الشيرازي في اطلاق لفظة المهية على الواجب سبحانه فجزء الحق وقول له مهية هي الوجود  
 وسعد الصدر الشيرازي والحق انه ان اريد بالمهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح النور فلا مهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية  
 الذات فلا معنى للمهية عنه تعالى والحق الدواني انه يقول انه تعالى حقيقة بسيطة متساوية بنفسها عما عداها ولا يقل انه تعالى  
 ذو مهية كلية وكلام الصدر ليس في معنى المهية بمعنى الحقيقة الكلية واللام في نزاع مع الحق بل هو معنى الذات ويقول انه تعالى  
 موجود من لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها  
 بالوجودية فهو تعالى عما يقوله الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصنعون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود ويرجع الامر  
 الى ما افاده الحق وما قول انه تعالى موجود محض فليس له معنى قائما به او انه نفس مفهوم الوجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما  
 اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود يرجع الى ما افاده الحق وليس هذا اهل تأويله كسرت في الاسلام قوله وجود وجود  
 اختلاف اتباع الحكماء في ان اطلاق الوجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الوجود ما قام  
 الوجود هو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن اثنين ابي نصر والابى على انهما قالاني تعليلهما ان اطلاق الوجود على  
 الواجب مجاز فعلى ان نقل اول ما قالوا في هذا المقام ثم تحقق الحق فقد قال الحق الدواني في شرح بياكل النور ان الوجود الذي  
 هو مصدر اشتقاق الوجود امر قائم بذاته ووجود غير عناية عن انتساب الغير اليه فالوجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غير المنتسب  
 اليها ثم قال فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف ليقل كون الوجود اعم من تلك الحقيقة و  
 من غير ان قلت ليس الوجود ما يتبادر الى الفهم ويرى بالعرف من انه امر متغاير للوجود بل متساو ما يعبر عنه بالعربية ببست ومرادفاته  
 فاذا فرض الوجود مجزوا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة ومارة فان قلت  
 كيف يتصور المعنى الاعم للوجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود العام بنفسه وله منتسب اليه انتسابا خاصا وجازيا  
 ذلك ان يكون الوجود العام لها هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء  
 بنفسه من ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الاسود المنتزعة العقلية بمعرضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى  
 قيام شيء بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الوجود عليه مجازا انتهى كلامه لخصا فيظهر من عراشة الجديدة على شرح التجريد ان الوجود هو ما قام  
 الوجود ما قاما حقيقيا او قايما مجازيا لا الى سلب لقيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام الوجود قايما حقيقيا والواجب موجود بمعنى

ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وانت تعلم ما في كلامه من الاضطراب والاعتلال فانه ذكر اول ان الوجود الذي هو مصدر اشتقاق الوجود  
 امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخر ان القيام المأخوذ في قول القائل الوجود ما قام به الوجود علم من قيام شيء بنفسه وقيام الاشياء  
 المشتقة بمعروضاتها وذا يل على ان مصدر اشتقاق الوجود المصدرى فانه الذي قيامه بالمكانات من قبيل قيام الاسر المشتقة  
 بمعروضاتها هو مخالف لما ذكره لان كون مصدر الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح في نفسه لانه ان اريد بقوله الوجود  
 ما قام به الوجود الوجود المصدرى فصحيح ان يقال قيام الوجود اعم من قياسه بنفسه ومن قياسه بالغير لان الوجود المصدرى  
 يستعمل قياسه بنفسه ان اريد به الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان قياسه بالغير من قبيل قيام الاسر المشتقة بمعروضاتها وذا  
 الحقيقي ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مصدر اشتقاق الوجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير اصلا وليس قياسه علم من القيام  
 بنفسه من القيام بغير ضرورة ان الوجود الحقيقي غير قائم بشئ غيره اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالمكن اذ ليس في المكن صفة يكون  
 مصدر الوجودية كما سلفنا وذا الحق اليه معترف بذلك وان كان مصدر اشتقاق الوجود المصدرى فهو قائم بالغير قيام الاسر المشتقة  
 بنا شيها في الواجب والمكن جميعا وذا ما ذكر من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الوجود  
 مجازا فاما هو ذا لم يكن معنى الوجود ما قام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب في استلزام كون اطلاق القيام على القيام  
 مجازا كون اطلاق الوجود عليه تعالى مجازا فان معنى اشتق حقيقة ما قام به المصدر حقيقة كما لا يخفى على المستبحر ولعل لكلامه وجها لا  
 وصاحب لائق ايسر قد اتفقنا اثر هذا الحق في هذا المقام لكنه زاد في الكلام اختلاطا ما زاد الاضلالا فذكر اول ان الوجود اعم  
 ما يكون منصف الوجود وما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الوجود على الواجب مجاز ثم اضطرب قال الوجود ما قام به الوجود اعم  
 ان يكون القيام حقيقة او مجازيا بمعنى قيام شيء بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا يستلزم ان  
 يكون اطلاق الوجود على هذا القسم مجازا وذا جهافت لا يليق للعاقل فضل الاشتغال به الا اعتبارا بالباطل قال الخواص في  
 حاشي الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط عبر عنه بالعربية بهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على  
 ما قام به فرد من المشتق منه او جهة منه وصدق على المصدر القائم بنفسه لانه يكون معللا لمرجع معنى المشتق الى ما قام به المصدر قيا  
 حقيقة او قيا ما مجازيا بمعنى سلب قيام بالغير فالوجود ما قام به الوجود باحد القيامين والمكانات تصير موجودا بغير وجه من جهة من الوجود  
 لها في الوجودية محتاجة الى الجاهل والواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يتخلل في الوجودية الى عرض جهة الوجود فهو  
 موجود بنفسه ليس هناك عرض جهة من الوجود حتى يلزم الوجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه  
 واما مفهوم الوجود المطلق فان اريد به ما قام به الوجود قيا حقيقيا وليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد بالمعنى العام  
 اي ما قام به الوجود مطلق القيام سواء كان قيا حقيقيا او قيا ما مجازيا فهو محمول عليه تعالى في ضمن صدق الوجود الخاص اي ما قام

بالوجود قيا بما جازيا عليه تعالى هذا يخص كلامه انت تعلم انه لطول الباطل بالاول فلا تله ان اراد بالوجود الوجود المصدري الذي به من  
 العقولات الثانية فلا يصح قوله الواجب فهو فرد من الوجود ثم نفسه فيتمثل ان يكون الواجب فردا بهذا المفهوم الاعتباري لا  
 ان يرى بالفرد في الاشتراك لكن الممكن اليه فرد من الوجود بهذا المعنى لانه لا ينفك عن الاشتراك وان اراد بالوجود ما هو مصلق لهذا المعنى  
 فسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود ثم نفسه وان الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب من  
 ما قام بالوجود قيا بما جازيا بمعنى سلب القيام بخير ولكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به  
 الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي ليس قائما بالممكن لسلب بل بنفس الممكن انما حصل  
 ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل مشتق منه الوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فان كان الوجود مشتقا من المعنى المصدري فلا  
 يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام بالوجود قيا بما جازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود  
 بمعنى ما قام بالوجود قيا ما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصته من الوجود لها ليس لكثير معنى فانه ان  
 اراد به ان كون الممكنات مصداق الموجود في الواقع انما هو بعروض حصته من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذا الوجودية  
 من الاعتبارات العقلية والمعاني الانشائية التي ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع  
 يستعني تغاير العارض والعروض في الواقع وليس في الواقع الانفس الحقيقة التي هي مصداق الوجود وفشار لا تنزاعه فليس ما به  
 موجودة الاشياء بعروض حصته لها وان الدان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة انه من انما هو بعروض حصته من الوجود  
 لها بمعنى ان الذي ينتزع من الحقائق المنقورة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصعبها في كمال المعنى اشتق منه عليها فذلك سلم  
 لكن لا يقيم على هذا قوله في محتاجة في الوجودية الى الجاهل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الوجودية الى الجاهل واما ثالثا فلان قوله  
 ليس هناك عروض حصته من الوجود من الباطل الناشئة فانه ان يكون الوجود المصدري اطلاقا منتزعا عن الواجب سبحانه اولا  
 يكون منتزعا عنه سبحانه وثاني باطل بل كمر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الدل  
 يتخصص الوجود المصدري المطلق بالاشياء الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه  
 فيكونان لامحالة متماثلين لا كيف تنكر عروض حصته الوجود تعالى وما يغض من قوله حتى نزيد الموجودية لوجودين من لزوم الموجودية  
 لوجودين على تقدير القول بعروض حصته الوجود تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عرض  
 الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب لوجودين الاول الوجود الذي به عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا  
 المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق نحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على اثنين الاول الوجود المصدري والثاني  
 الوجود الحقيقي والموجود ليس الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعل لا لانه ليس من المعاني الحديثة المصدية والاشتقاق

وان كان معنى بسيطاً جالياً كما ستعرف ان شاء الله تعالى لكن مفهومه يساوق مفهوم ما قام به المبدأ رغم من ان يكون قيام المبدأ الغنما  
 لم يتزاعيا فبين صدق المشتق على شئ حقيقة وبين قيام مبدأ الاشتقاق بحقيقة ملازم بلا ريب اما من صدق المشتق على شئ فقد  
 يكون قيام مبدأ الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة من عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه هو مجال  
 ونسبة ما فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقاً من صفة انسانية كما ان سواداً من صدق على شئ قيام السواد بالثاني فيها او كان المشتق  
 مشتقاً من مبادئ انتزاعية يكون مشتقاً انتزاعياً بنفس ذات الموضوع بلا زيادة من عليها كما لو جرد الشخص الواحد ولو ان لم يمتد  
 عندنا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقاً من مبادئ اضافية او سلبية كالزقية والعمى مثلاً اذا امتد به التصريح بقولنا الموجود المشتق  
 من الوجود الحقيقي فمعناه قام الوجود الحقيقي بغير قائم بشئ صامداً لا ماعداً فمفردة ان عين الماهية في الواجب الممكن سيعا كما حققنا  
 والاعند من هب الى الجبل ليس طمع انكار كون الوجود عين الماهية في الممكن كما تحقق الذي وصاحب الفهم فليعلم تحقق الوجود الحقيقي في  
 الممكن عند فهم بل انما المتحقق في الممكن عند فهم الوجود المصدري المطلق وحصة فلا يصح اطلاق الوجود بهذا المعنى حقيقة على شئ  
 من الواجب الممكن الا معناه الشائكة العالمين بان الوجود صفة منصفة الى الممكن فمأثرة حقيقة فغندهم صدق الوجود بهذا المعنى  
 على الممكن حقيقي والاعند من ينبغي كون الوجود صفة منصفة فلا يصح اطلاقه وسدقة على شئ الامور بان يراو بالقيام الماخوذ فيها قام  
 بالوجود والقيام بنفسه بمعنى سلب القيام بغيره فيصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقي على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن  
 الين عندنا مشتركة العالمين بعينية الوجود الحقيقي في الكل لكن هذا الصدق مجاز والقيام الماخوذ في هذا المشتق مجاز واشتقاقه كثر  
 جلياً ايضاً مجازاً اما الوجود المشتق من الوجود المصدري فهو صادق حقيقة على الواجب الممكن جميعاً لان مبدأ اشتقاقه هو الوجود  
 المصدري قائم بالواجب الممكن قياماً انتزاعياً لكن مصداق حمل الوجود على الواجب نفس ذاته بالاتفاق وعلى الممكن بغير نفس ذاته  
 عندنا وليس مصداق الحمل مناط الوجودية قيام الوجود لانه ليس صفة منصفة بل مشتق انتزاع الوجود وهي الذات الواجبة والذوات  
 الممكنة هي مصداق حمل الوجود ومطابق صدق فالواجب سبحانه وجوداً حقيقياً ووجوداً معني ما قام به الوجود المصدري ووجوداً  
 اي وجوب حقيقياً وواجباً ما قام بالمعنى المصدري للوجوب وبكذا سائر الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقي وقادر بمعنى ما قام بالقدر  
 بالمعنى المصدري وعلى هذا القياس بذاتية التحقيق في هذا المقام **قوله** لطباع الاسكان لما كان مقصود الشارح بيان قول المنس  
 جعل الكليات والخصائيات وكان بيانه موقوفاً على بيان انها محتاجة الى الجاهل اذ لو لم تكن محتاجة الى الجاهل لم تكن موجودة بجعل  
 الجاهل بل كانت موجودة بنفسها بين ادلا ان الوجود على متعين الواجب والممكن وان الواجب لا يحتاج الى علة وان ذاته ليست  
 علة لوجوده فهو متضمن محض عن العلة ثم فرع عليه ان الاسكان علة لا افتقار الممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كلياً تبايناً وجزئياً  
 مستندة الى الواجب سبحانه وتقررة بجعله فمناك تم مقصوده وتوجيه تفريعية عليه الاسكان لا افتقار على الجاهل ان الوجوب و

الضرورة لما كان لازما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وذا غنى عن تحشم الابانة فان  
 العقل اذا لم يفهم الحكم تيقن بعدم ترجح طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجها في ترجح احد طرفيه الى الموتر فالعلة المحرجة  
 الى الموتر هو الاسكان كما ان علة الاستغناء هي وجوب التقرر كما في الواجب سبحانه او وجوب التقرر كما في الممتنع ويومد في بعض  
 النسخ الواو العاطفة بدل الفاعل لتفريعية وتوجيه الكلام عليه فان الموقوفات الواجب والممكن وبين حال القسم الاول  
 من استغناء وعدم تعلقه بعلة وعليه ولما فرغ عنه شرح في بيان حال القسم الثاني من احتياجها الى الجاعل نفس معنى الاسكان  
 اذ ذكر القسم الاول وبيان استغناء عن العلة على هذه النسخة استطردى في هذا المقام فان المقصود ببيان ان الممكنات من الممكنات  
 او بجزئيات محمولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طابع الاسكان الى الجاعل غير محمودة  
 قد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هي طابع الاسكان وقيل بانها الحدوث وقيل بالحدوث شرط من علة اقتضائها  
 الى العلة وقيل بل شرط لباو الحق انها الاسكان كما عرفت فان العقل اذا لم يفهم الممكن فغنى بعدم ترجح شئ من التقرر والاعتماد  
 بالنظر الى ذاته وحكم باقتضائه في ترجح احد هما الى جاعل فانجزم بالاسكان لم يلزم بالافتقار فاما اسكان هي علة الاقتضاء احتسرن على  
 في البيان بعض الفاضل الروم في تعليلاته على الحواشي شريفة على الشرح القديم للتجريد بانماجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام  
 الجزئين معا مجرد الجزم بعدم الجزر الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزر الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لعدم  
 الكل ويمكن لك بل علة مستقلة في هذه الصورة لعدم الكل لعدم الجزرين معا بالاسكان ان يستلزم الجزم بالافتقار الى كل واحد منهما ان يكون  
 الاسكان علة مستقلة للافتقار لعلنا قلنا في شرح تهذيب الكلام لا ينبغي ان العلة غير المستقلة لا يلزم منها وجود العلول العلة التي يلزم من نفس الجزم  
 بها الجزم بعلولها مستقلة قطعا والاسكان بالقياس الى الافتقار كذلك ان من جزم بكون شئ مكناجزم بكونه مقتضيا الى علة  
 جزا فاما الاسكان علة مستقلة للافتقار واما قوله بانماجزم بعدم الكل الى آخره فاجابة ان العلة المستقلة لعدم الكل هي انعدام علة  
 الكل انعدامها بانماجزم بعدم جز من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففي الصورة التي فرضها علة انعدام الكل حقيقة  
 هي انعدام علة الانعدام جزئية فاعلة والاعدام احد جزئية بعينه فانماجزم بعدم الكل الذي انعدم بانعدام الجزئين معا مجرد الجزم  
 بانعدام جز واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالتحقيق لانعدام ذلك الكل بل علة انعدام انعدام احد اجزاء علة وجود الجزم  
 بانعدام احد اجزاء علة يحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزى الكل فلذا نجزم بعدم الكل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئية لا يتوقف الجزم بعدم  
 الكل على جزم بانعدام الجزئين معا فانما الزم من هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان يلزم ان عدم كل انعدام علة المساوق لانعدام  
 احد جزئية لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئية في ضمن انعدام الجزئين معا فانما يحتاج الى تلطيف القرينة والبيان بالمسكت لمن علم  
 ان الحدوث علة لاقتضاء الممكن الى علة او شرط منها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فهو متأخر عن الوجود



والوجود متأخر عن الوجود والوجود متأخر عن افتقار الموجود الى الموجود فالحديث متأخر عن الافتقار لم يرتب فكيف يكون علته لا اما الاسكان  
فهو مقدم على الوجود ومتحقق بحالته لعدم اليقين بالظرفين بالنظر الى الذات فلا يظهر في كونه علته للافتقار وهو ظاهر  
ما استعبد الامر على الحد الشرعي للعاصر للمحقق الذاتي حيث توهم ان الاسكان متأخر عن الوجود صونا للقاعدة العامة بان  
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ كان ثبوت الاسكان للمابية يرد نقصا عليها لكون الاسكان متقدما على الوجود وثبت  
تعليمه لا يصح على ما ان يكون الاسكان علته للافتقار لتأخره عن الوجود المتأخر عن الافتقار وكذا الحديث فأي شيء علته للافتقار  
على ان القول بتأخر الاسكان عن الوجود صريح بالبطالان وما الكلام على ما قام به المذكور في انشا الله تعالى قوله فيجب  
الافتقار في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس مضرورة الذات فهو امر انتزاعي لا تقر له الا بمشارا انتزاعا في الواقع فلا يكون  
الممكن بحسب جوده معتقدا الى الجاهل في الواقع بالذات بل انما المفقار الى الجاهل اولاد بالذات متشابهات في الوجود وهو نفس  
الحقيقة فيكون للافتقار اولاد بالذات نفس الحقيقة وثانيا بالعرض للوجود قوله الى جاعل موجب اي جاعل يرجع احد طرفي الممكن  
اعني التفرع والافتقار ترجعا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ايقال الجاعل بالاختيار فان الحق ان الجاهل  
الحق فاعل متنازلنا فعله انشا لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول كمن فيكون فهو امره انما قد يوجب كل شيء اذا  
فيجب في وجوده قوله فان ما لم يتحقق جميع انحاء عدم الممكن لم يتحقق الوجود وذلك لا يمكن جودا الممكن بدولته لوجوده من تلقا ذاته  
او من تلقا غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه بدولته لعدمه من تلقا ذاته او من تلقا غيره كذا ما انه لا يمكن وجوده  
او عدمه بدولته من تلقا ذاته قلنا لو كان الوجود والعدم مثلا اولي للهوية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت اولوية بمعنى كونه  
انفسا واليقين بمعنى كونه متضمنة الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر حافا فان يمكن وقوع الطرف المرجح او لا يمكن والاول  
اهل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجح والثاني ايضا بالمثل لان عدم امكان الطرف المرجح يستلزم وجوب الطرف المرجح وقد فرض  
ان الاولوية فيكون بالغة الى حد الوجوب من العجائب ما اورد صاحب لافق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه  
بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجحية الطرف الآخر على سبيل الرحمان لا على سبيل اللزوم فلا تبلغ مرجحية الطرف  
الآخر حد الاقناع حتى تبلغ اجمية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجح امكانا ضعيفا مرجحيا لا يقتل  
ويجوز من في اولوية وقوع الطرف المرجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه انما تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره  
من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا تبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الاقناع بل انما يستلزم مرجحية  
الطرف الآخر على سبيل الرحمان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير الباقية  
حد الوجوب في باي الرأى لكن النظر لا يفي بقضي بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

اليستلزم بالحقبة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجح اولى بالامتناع وما  
 ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجح امكانا ضعيفا تستغنى في اولوية وقوع الطرف المرجح وقومارحا مسلم بالنظر الى مفهوم  
 اولوية وقوع الطرف المرجح بحال لا يتلخ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بالامتناع ترجح الانصاف على الاقوى والمرجح على  
 الرجوع الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما في القوة والضعف فترجح الطرف الذي  
 امكانه ضعيف على الطرف الاول بمقتضى الطريق الاول ومن العجب العجائب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبل ذكره الايراد وليد على  
 نفس الاولوية الذاتية اخذ من كلام المعلم الشافى بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالوجوه ان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة فكذا  
 بهية امكانية والذات مبدرة ذات الانصاف به فيكون الذات لاى له علة اولية العلة لا يعنى بها الا ما ترجح العلول فبان  
 يكون الشئ علة لانصاف نفسه بالوجود واذا هو غير حاصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقائه رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان  
 الى حد الوجوب فاذا قد صار العدم جائز الوقوع لا بسبب بل مع فرض بقائه سبب لوجوده لا يسبح ذلك الا ان كان ما عطفه  
 مرجح عظام الفساد انتهى وجاعله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى لم يكن من العدم فان لم يجد وقوع العدم كانت الاولوية بالتعالي  
 حد الوجوب المفروض خلافا وان جاز وقوع العدم لزم جاز وقوعه بلا سبب مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو  
 نفس الذات فليعلم ترجح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وبه نفس الذات فيلزم ترجح المرجح وبه ابعينه هو الدليل الذي اورد  
 عليه قلنا عند فتح ان يضرب بهنا المثل السائر الشيعير بكل ونديم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجحية الطرف المرجح  
 انما يقتضى امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا قيدا بقيد من حيث مرجحية هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس الى الذات  
 المحيثة بهذه المحيثة لا الذات من حيث هي او حيث اخذ المقيس الطرف المرجح المحيثة بالمرجعية لا اصل مفهوم ذلك الطرف  
 وهذا امتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف المرجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق للفرض  
 وجوب ذلك الطرف بازار امتناع الطرف المرجح وامتناعه بحسب الوصف الذي هو ممكن الانسحاب عن الذات فهاهناك بالامتناع  
 المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاخطاب افضل على ظنين الباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد  
 الطرفين المتساويين من الممكن المتساوى الطرفين بلا سبب اصلا غير متفق لذاته بل متمنعا بالغير لجران مثل ما ذكره فيه بان  
 يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع قيدا بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعنى  
 بحسب اخذ المقيس الى الذات المحيثة بهذه المحيثة لا الذات من حيث هي او بحسب اخذ المقيس الطرف المتساوى المحيثة  
 بالتساوى لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين  
 من الممكن لا سبب اصلا ليس امتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن النظر الذاتية الحق ان ترجح المرجح والترح بلا مرجح

متنعان عقليان مستحيلان ذاتيان ونشأ خلط هذا المورد سور فجه وبوآفة المحجب نمان لما رأى انه اذا فرض من طرف بعينه كالوجود  
 مثلا راجح النظر الى ذات الممكن والطرف المقابل له كعدم مثلا مرجح النظر الى ذاته كان الحكم بالمتنع وقوع العدم معللا بكونه  
 مرجحا فلا يكون استثناء بالذات بل بوصف المرجحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجح متنع بالذات والعدم في  
 الصورة المذكورة فرد من المرجح فيكون وقوعه متنعاً بالذات اذا امتنع العام والمطلق بالذات ليتلزم امتناع الخاص المقيد  
 بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين متنعاً بالذات كان اجتماع السواد والبياض متنعاً بالذات وان كان الحكم بالمتنع  
 اجتماعها معللا بكونها ضدتين بخلافه فيشأن ان يتوهم ان امتناع اجتماعها بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان هذا التوهم لا يبيح  
 الا اعم وماغ السفسطة فالنظر الى جزا الرطل كيف اتهم في المباحث العقلية وذلك مبلت من الفهم وشدة در من قال من اراد ان يعلم  
 الحكمة فليحدث نفسه فطرة اخرى ثم انه قد يرد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المرجح وان كان مرجحاً نظراً الى نفس الهيئة  
 لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحاً مرجح خارج ولا نصير فيه ولا منافات بين كونه مرجحاً نظراً الى الذات وبين كونه راجحاً بالقياس الى  
 خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان رجحان كل من الطرفين على الآخر وان كان باسباب شتى مستحيل حاصل ان  
 الاولوية الخارجية للطرف المرجح اما ان يبلغ حد قوة الاولوية الذاتية للطرف الرع من المحال تحقق شئ من الطرفين فان كون  
 الشئ موجوداً ومعدوماً معا وان كان باسباب شتى محال بالبداية واما ان ينقص عنه فالمرجح مرجح كما كان واما ان يتجاوز بحيث  
 تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذي هو مصدر تلك الاولوية الخارجية علة كافلة لوجود المرجح ومن البديهي ان انتفاء العلة الكافلة  
 علة كافلة لانتفاء المعلول فوقع الطرف الذي فرض راجحاً نظراً الى الذات يكون متوقفاً على انتفاء العلة الكافلة لوجود الطرف  
 الذي فرض مرجحاً فانتفاء علة كافلة لوقوع الطرف الذي فرض راجحاً فيكون الطرف المفروض راجحاً انما يقع بعلة كافلة  
 لا باولوية در رجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الذاتية لا يحتاج الى تشتمل فان الوجود ليس ضده منقطة  
 الى الذات وكذا العدم حتى يكون تعادلهما كتعاد السواد والبياض على اعم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم  
 بلها سلبا بيطا فلا يعقل كون شئ منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات ان كانت مصداقا للوجود بلا جعل الجاعل  
 فاما ان تكون مقتضية له فتكون مقتضية لمشاره ومصداقه اذ لا تقر للاشتراعيات في الواقع الا ببناء شئها فتكون مقتضية  
 لنفسها ووجود صريح البطلان اولا تكون مقتضية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلة وهذا شأن الواجب وهى اذ  
 قد فرضت تكملة والمعدم ليس شيئا صلا حتى يكون العدم اولى به اذ مقتضى ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا لعدم باولوية  
 شئ من الوجود والعدم من تلقا غير غير بالذات الى حد الوجوب فلانه لو وقع اعداها رجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج  
 فاما ان يتبع وقوع الطرف المرجح فيكون الطرف الرابع واجبا و قد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب اذ يجوز

وقوم مع رجحان مقابل فيلزم جواز التجميع بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجح فقد ثبت ما اودعاه الشارح من انه لا يمكن منع انكار عدم  
 الممكن لم ترجح الوجود اى الممتنع جميع انكار عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الركنان بوجوده السابق علم  
 ان الممكن بالموجب لم يرد لما عرفت فوجوده مسبق بوجوده وطرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علت التامة و  
 لذا قيل ان وجود الممكن محض بوجوبين الاول الوجوب السابق الذى ذكرنا والثاني الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا  
 حين وجوده بازعدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذا انعدم  
 يتنفع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحققة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذا العدم في زمان الوجود انما يتنفع  
 مع تحقق الوجود ولا يتنفع بان لا يتحقق الوجود في ذلك الزمان راسا ويتحقق العدم ونه المقام لدقته وغموضه يحتاج الى تفصيل  
 لما وقع فيه من جرح وتعديل فلا علينا ان تعرض له وان اخصى الى الطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان جود الممكن  
 محض بوجوبين سابق ولاحق فتخرج عليهم محضالات الدل ان الوجوب السابق صفة للمهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق  
 عليها فانك صاحب لائق المبين تارة تجوز سبق الصفة الاتزاعية على موصوفياتها على سبق الصورة المطلقة على  
 البسولي وهو في غاية الخفاة او تقر الصفة الاتزاعية في الواقع هو نفس تقر موصوفياتها وتقر بانى ان من بعد الانشراح  
 بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه قياسه الوجوب الذى هو امر انتزاعى على الصورة الموجودة بوجود مقار لوجود البسولي فاسد  
 مع ان القيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على البسولي كما زعم المشائية باطل كما حققناه في موضع آخر وتارة ان  
 الموصوف بالوجوب السابق هو المهية التقديرية للممكن وهى سابقة على الوجوب وهذا ايضا في غاية الوبس اذ الوجوب صفة  
 واقعية فكيف الموصوف بها هى المهية التقديرية التى هى لاشئ محض وتعود الى هذا البحث فنشر الحق وضوحا وماذى به  
 التامل فوضوحا في بحث العقولات الثانية انشا الله تعالى الثاني ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن دئامة الوجود  
 وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن  
 صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام غالى عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا تقدم صدق  
 الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق  
 العام قيل بعد الاغراض عما في كبرى الدليل الوجوب الذى يكون تناخذه وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة  
 فيلزم ان يكون سابقا ايضا حيث هذا ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على شرح التجرى اجاب عن هذا الاشكال ان  
 المنصور بان الوجوب الذى يحكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول في قولك وجب الشئ فوجد قول الوجوب جهة القضية ان  
 ارادوا به ان يكون جهة مسلم لكن لا ينعى لان الوجوب ههنا محمول وان ارادوا به ان لا يكون الا جهة فمنوع اذ هذه القضية

قد يكون جهة وقد تكون كقولك زيد واجب بالاسكان ويمكن بالضرورة وشريك الباري بمنع بالضرورة واذا كان  
 الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا فوجبه صيرورة واجبا يمكن لانه قول بان  
 الممكن صار موجودا بالضرورة فوجبه بان يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب  
 قد ارتضاه صاحب الانق المبين وقال في توضيح ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهيئة ووجوب القول بان الممكن  
 صار ضروري لتقرر المهيئة فتقرت مهيئة وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصيرورة ضروري التقرر والوجود ممكن  
 بالذات مستندا الى الجاهل لا بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد في عينه اعتبار  
 فرق بين ضرورة التقرر والوجود وان استلزم التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر  
 والوجود بالاطلاق وعلى التقرر الوجود بالضرورة فالجاهل اولاً لا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم  
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذا لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب  
 بالفعل اذا عمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الكمل مساوق بحسب المصدق لثبوت  
 التقرر والوجود بالضرورة لانه الشيء فلا فرق بحسب المصدق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان  
 واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب  
 محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجبه بان بحسب المصدق هو بعينه قول بان الممكن  
 صار موجودا بالضرورة فوجبه بان كما ذكره المحقق كلام قال عن التحصيل وما قال الجيب من ان صيرورة واجبا يمكن مسلم لكنه  
 لا يفتح شيئا لانه كما ان صيرورة واجبا امر ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورة موجودا بالضرورة  
 ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصدق بين القول بان الممكن صار واجبا  
 فوجبه وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجبه ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالاسكان واسكان الوجوب على التقرر  
 ولو جرد حتى يفيد حديث اسكان صيرورة واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود ما ذكره صاحب  
 الانق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروري لتقرر المهيئة فتقرر وبين القول بان الممكن صار تقرر الذات  
 بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد  
 فرقا تابينا الفاظ ليس بينهما معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروري لتقرر المهيئة وصار ضروري وجود الذات  
 صفة للتقرر والوجود كيفية لا فيكون مفاد ومفاد القول بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة  
 وهذا الفرق في تغيير اللفظ لا في معنى الفرق بين الوجوب المحمول الوجوب الذي هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذي هو ما بينه القائل



ان اريد بان الاول معنى مستقل وصفه يمكن نفسه الثاني معنى غير مستقل وكيفية للوجود الالهي اى ثبوت التقرر والوجود  
 للممكن فبه الفرق لا يبدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصدق حتى  
 يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثاني وان لا يكون الاول مساويا لمصدق الضرورية وان  
 اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقرر والوجود وان استلزم التقرر بالضرورة والوجود  
 بالضرورة لكنها متقدمة بالا اعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة  
 التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا يعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان  
 الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والاخر جهة والسابن هو الاول دون الثاني لمخ قد لزم وجوبان احدهما سابق و  
 الاخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجهات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد  
 اذ الوجه باللاستقلال فهو محمول وان الوجه باللاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون باس  
 محمول سابقا وباهو جهة لاحق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الانق البين اجاب  
 عن الاشكال بوجه آخر قال لا عدان يلزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ تلازم متساوتنا  
 بحسب المصدق في نفس الامر انتهى ونذا شئ عجيب كيف ونحوه سبق الهية موجودة بالضرورة على الهية موجودة مما لا يد  
 اليه او هم البله والصبيان والوقت اعز من ان يصاغ في توهم مثل هذا البهتان وقال انفاضل الخواص في الوجوب  
 ان قوله القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا تقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما  
 هو في العموم والخصوص بحسب المحل لا في العموم والخصوص بحسب الصدق المعبر في العقائد الا ترى ان قولنا اضار  
 العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضار العالم فطلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة  
 الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لا انقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل  
 والكلام فيه وليس الموجود الذي هو في ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون  
 بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالاقضاء ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان ليس الموجود الذي  
 فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ما نؤخذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهم والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكيد الفعلية  
 وثباتها فلا بد ان تاكيد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكيد الفعلية على المطلقة  
 المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة  
 ان الضرورية محكومة فيها بوثاق الفعلية وتاكيد المطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

في الصدق بحسب نفس الامر لا التقرر على المطلقة بحسب الاعتبار

الصديق والسترن ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصدق الضرورية هو مصداق المطلقة  
 فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم مصداق الضرورية على مصداق المطلقة  
 بخلاف مصداق اضار العالم مصداق طلعت الشمس فانها متغايران فانها متقدم على الاول لكون الثاني علة الاول الموجب  
 في زيد موجود بالضرورة بالموجود بالفعل لان الضرورية هي تامة الفعلية لا غير الاحضال الرابع ان القول سبق الوجوب  
 على التقرير والوجود ياتي قولهم ان العلة التامة قد يكون بسيطة كما في البسيط الصادر عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان  
 سابقا على تقرير المعلول وجوده سبقا ذاتيا كان من جهة اجزاء علة التامة فلا يكون علة التامة بسيطة اجاب عنه الصديق  
 المحقق الدواني بان الممكن قبل تامة العلة لا شيء محض فلا يكون واجبا ولا سرحا ولا الفاعل اذا اثر العلة فيه صار عين الوجوب  
 الموجود والالف لا بان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد لفصله العقل الى هذه الثلثة وغيرها ثم يحكم بتقدم بعضها  
 على بعض فتقول المموجب الشيء لم يصير موجودا دام لم يصير موجودا لم يكن الفاعل الى غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر  
 علة الممكن وليس هو لا شيء من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر فوجبه ما اذا تهبط  
 فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى  
 المصدرى امر اعتباري كالوجود والامكان وليس علة له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فتاياه ما يلزم ان  
 يكون وجوبية سابقة على موجودية وهما مرتبتان من مراتب المعلول بان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هي  
 معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة تتقدم على مرتبة اخرى منها في كلامه والمحقق الدواني بعدا اختص عليه ولا بان الامر مفصل  
 الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التي هي عوارضها وان كان هو محل الذات  
 والواجب الموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا فكان الواحد من جميع الجهات مصداق للكثرة وثانيا بان تاخر ذات  
 الممكن عن الواجب والموجود كما نزع الموجب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة توجب كون المعلول  
 موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود دون الذات كما هو المشهور والوجود  
 الواجب امر واحد لا تكثرفيه وانما التكثر في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة وانما التبعين  
 فان اريد به مفهوم الاختيار من الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدء فهو الوجود الخاص للمعلول فهو اما متأخر عن الوجود  
 او هو عينه وبكذا الكلام في نظائره كالمعلولية فلا يلزم صدق الكثير عن الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر  
 عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي وانما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عن صدور ما عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود  
 سواءا فبالعنى المتبادر وبعض الواجب والموجود معلول للفاعل لا جرم منه ولا شريك له بل على الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق فالأثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالها امور منتزعة  
 عنها لازمة لها وليست الذات متقدمة عليها بالوجود اذا الوجود نفس فعلية الهية فليس للذات مرتبة سابقة على صحة انتزاع  
 الوجود والوجود مرتبة سابقة على الذات بهذا الكلامه فخصا وهذا بالحقيقة انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فبوليس جوابا  
 عن الاعتصاف فان الاعتصاف انما كان على العالمين بسبق الوجوب على التقرر والوجود فما ذكر وليس كافيا في دفعه كما  
 زعم الخوفا نرى وانما كان كفى لو كان فيه نصيب سبق الوجوب على الوجود والتقرر ثم لا يخفى ان الوجود اما صفة انضمامية كما  
 هو موجب العالمين بالجعل المؤلف للذاتين الى ان اثر الفاعل هو الوجود او معنى انتزاعي كما هو الحق فعلى الاول يكون  
 الوجود متغايرا للذات في الواقع فعلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة البسيطة الواحدة امرين متمايزين في الخارج  
 اعني الذات والوجود فيلزم صدور الكثرة المتباعدة في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل  
 هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المؤلف بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول  
 بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون على هذا التقدير عدلا عن الطريقة المشهورة اعني القول بالجعل المؤلف  
 الى ما هو التحقيق اعني القول بالجعل البسيط وقد كان الكلام مبينا على الطريقة المشهورة واما ما ذكره بنا على ما هو التحقيق  
 من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب امثالها امور منتزعة عنها فلا يخفى ان هذا الاثر الصادر عن الفاعل  
 هو الامر لفصل الى الامور الثلاثة الذي ذهب معاصرونا الى انه اثر الفاعل وانما الفرق في التعبير فانه قال ان الصادر من  
 الفاعل امر واحد ففصل العقل الى الواجب والوجود والذات وانتزاع العقل هذه المفهومات عنه هو المعنى تفصيل العقل  
 الى ما الى هذه الامور فما اوردوه هذا الحق اول من ان الامر لفصل الى الامور الثلاثة ان كان هو ذات الممكن فكيف تفصل الى  
 هذه الامور التي هي عوارضها لا يدري وجهه فان هذا الحق نفسه معترف بان العقل لفصل الذات الى هذه المفهومات وينتزعها  
 عن الذات فان قال ان هذا مبني على ان اثر الفاعل هو الذات فالمصداق لا يقول بقلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل  
 هو الذات التي هي عين الوجود كما صرح في حواشيه على شرح التبريد في مباحث احوال على انه لو سلم انه غير قائل به فبذلك ايراد  
 آخر غير ما فيه الكلام اذ ما فيه الكلام هو انه كيف يفصل ذات الممكن الى الامور التي هي عوارضها وبالحيلة فكلام هذا الحق لا يخفى  
 عن قسفت واما ما اورد عليه القياث المنصور من انه صرح اولاً بان الوجوب اثر الفاعل بالحقيقة وثاناً بان الواجب هو الوجود  
 المعلول بالحقيقة والوجوب متغاير للوجود فلو كان كلاما معلولين للفاعل لكان الصادر عن العلة امرين متغايرين  
 بالذات ولا سوغ للعقل بان المعلول بالحقيقة هو الذات وبما استرعان عنها اذ الكلام على الطريقة المشهورة من كون  
 اثر الفاعل هو الوجود دون الذات ففي غاية السقوط اذ على الطريقة المشهورة الوجود صفة منصفة والوجوب منتزع عنه فالوجوب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان مشارا تنزاعه اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين  
 بالذات ولا يكون هذا صولا عن الطرية المشهورة هذا ثم ما راعى المصدر من سبق مرتبة الواجب والموجود على مرتبة الذات  
 من التراتب الباطلة فلا يصلح ما ذكره الجاب عن الاعتقال وما ذكره المحقق انكار سبق الواجب على التقرر والوجود فهو ايضا  
 ليس من الجواب في شيء والحق الذي لا يشترط فيه ان المابية امكنة في حد نفسها ليست ضرورية التقرر والوجود <sup>فمعرفة</sup> ولا  
 التقرر والوجود بل هي متباعدة بين التقرر والوجود وبين التلا تقرر والملا وجودا فاذ تحقق العلة الكافية لتقررهما ووجودهما و  
 بطلانها بعد ما ارتفع ذلك التذنب وترجع احدى كنفيتها المتوازيتين وتعيين احد طرفيها المتساويين بالنظر في اتهما  
 للموقع فهذا المعنى اعني ابقاء التذنب وترجع احدى الجانبين للموقع هو المسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى  
 متغاير للضرورة والتاكيد الذي هو كيفية التقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود فهو في  
 التقرر والوجود والطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر متزاعى  
 ومشارا تنزاعه هو ان الفاعل مستقل التام في الاقتضاء لم يتجمل بجميع شرائط التاثير فانه المجمع لاحد الطرفين الموجب لاحد  
 الجانبين الراجع لتذنب بين بين فالسابق على تقرر البية امكنة ووجودها هو مشارا تنزاع هذا المعنى اعني انما لم يتصل  
 التام نعم قد يوصف البية امكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشيء بحال يتعلق  
 فيقال يجب الممكن فتقرر ووجد اي تحقق فاعلم مستقل التام فتقرر امكن ووجد فهذا الوجوب بالحقيقة عبارة عن اترجع  
 والايجاب الذي هو من مشنون العلة والتعبير عنه بالوجوب من قبيل تغيير الشيء بلزومه المطاوع لروح فلا يتوجب شيء من الاشكال  
 اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة متعة للبية امكنة حتى لا يسبق عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية  
 للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود الذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا  
 المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية عبارة عن ضرورة النسبة وتأكد بالاعين التخرج لاحد الجانبين ورفع  
 التذنب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لانه جبر لها حتى يخرج بسبقه على  
 المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل  
 بالحقيقة وليس جبر منه ولا اشراكا له ثم قال فان قلت العقل يحكم بان الممكن لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم  
 بسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة  
 في اقتضائها للمعلول وكون العلة التامة ليس خبر من العلة التامة والا لم ينحصر خبر العلة التامة ضرورة انه اذا فرض  
 ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة خبر آخر فيحصل مجموع ثمان وبهذا الى نهاية استنبط

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصادقة نفس العلة وليس خبر منها وما قال الخواص من ان  
 وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول واعتقل حكيم ضرورة ان المعلول وجب وجوده ولا يخطر في القتل كون العلة تامة  
 اصلا فاجاب عن معنى الوجوب السابق الى تمامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب  
 تقرره وان تقع تذبذبه وبذلك يجب المصادق به عينة تحقق علة التامة لا غير واعتقل انما يحكم بوجود الممكن قبل وجوده  
 بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما قلنا بقوله وهذا الترخيع بوجود السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة  
 عن ضرورة التقرر والوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترخيع ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود  
 فهو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالان منها انه كما لا يجوز تعدد الاسكان لذات احدى  
 لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجزئة الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجزئة الوجوب السابق لها اجاب عن المصداق  
 المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط التصاقه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن  
 بشرط التصاقه به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب لائق المبين ورواه المحقق الدواني بان معروض الوجوب  
 اللاحق هو معروض الوجوب السابق بشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عن الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق  
 ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان  
 كان معروضا لذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على  
 هذا التقدير ومعروض الاسكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحثيات وصاحب لائق المبين بهذا السبب  
 في تقريره الجواب غاية الاسهاب قال معترضنا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذ لم يكن بشرط لاحدا كان شقين كان الوجوب  
 واعتبروا جابا بالقياس الى ذات الممكن وجده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ انما استناد  
 الى العلة فخرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا بشرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وما شئت  
 نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن استعمل ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه شيء فلا يكون المحمول  
 علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون بشرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع  
 وجده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلعان لا بشرط فحينئذ الشرط الذي  
 يعني انه علة فان جعل الشرط قيد للوجوب لا للشقين قيل قد جعل حيثية تقيدية للمعارض وان لم يجعل قيد للمعروض هو المعروض  
 فلا يحصل من ان يجعل قيد الا لم يحصل به مناط الوجوب اللاحق انتهى انت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقرر والوجود متقرر وهو ضرورة  
 واما الوجوب وجب لا غير ليس هو الوجوب السابق لان هذا الوجوب سابق للمصدق بضرورة على ما سبق الوجوب السابق ليس بسايق لها



على ما سبق وعلى ما اعترف به هذا القائل فيما يتعلق بما سبقه من ان هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة نقول فيجب  
حينئذ لحاظ استناده الى العلة فيسرج الوجوب اللاحق وجوبا سابقا في غاية استقوط نعم هذا الوجوب بغير الوجوب اللاحق لغير  
اذا الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول وهذا الوجوب ليس كذلك قد ظهر بما ذكرنا ان الممكن ثلثة وجوبات الاول الوجوب السابق  
وهو من شئون الجاعل المستقل بالتأثير حقيقة ومن صفات الممكن بحال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو بما ذكرنا ان التفرع المستفاد  
من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوبين السابق واللاحق اذا الوجوب السابق معنى  
متغير للوجوب اللاحق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا تغيير في ان يكون لشيء واحد وجوبان متغايران معنى وان اشتركا في الاسم  
بل قد حققنا ان فشارا تترفع الوجوب السابق هو العلة التامة والموصوف بالوجوب اللاحق هو المعلول فليس هناك لشيء واحد  
وجوبان وانما الاشكال بتعدد الوجوبين الوجوب بالغير والوجوب اللاحق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تأكد الوجود فالوجوب  
بالغير هو تأكد الوجود المستفاد من الجاعل الوجوب اللاحق هو تأكد الوجود من جهة اخذ شرط المحمول الذي هو الوجود وهذا الاشكال منفع  
بان تعدد الوجوب ثمانية مجتنبين ولا ضير فيه وانما ان المتصف بالوجوب اللاحق بل هو ذات الممكن وحده او الممكن المقيد بقيده  
المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول في القضية المحكوم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف كافى قولنا كل انسان  
متحرك الاصلح بالضرورة مادام كاتب اى بشرط كونه كاتباً هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط التصاف بالوصف فان متحرك الاصلح  
بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كاتباً لا مجموع الانسان والكاتب فان اريد يكون معروض الوجوب اللاحق في قولنا زيد موجود  
بالضرورة بشرط كونه موجوداً مثلاً الموضوع المقيد بقيده الوجود انه هو الموضوع من حيث انه معروض للوجود لا بان يكون الوجود جزر  
من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشيرازى وان اريد به ان الوجود الذى هو المحمول فيما نحن فيه جزر من معروض الوجوب  
اللاحق فلا يخفى بطلانه وقد يعنى بعدد قائم في هذا الباب تركنا ما خوف الاطناب قوله ولا امتناعاً عما الاسن متعار الواجب بالذات  
سواء قيل بانه فاعل مختار ان شاء فعل ان شاء لم يفعل فهو اذا اراد شيئاً فوجد ذلك الشيء يترجح ويجب بارادته اذ قيل بانه فاعل  
بالايجاب كما يتوهمه الفلاسفة قوله نكل ما حق جوهر ذاته الجواز استدلال خاتم الحكماء المحققين قد سئل على هذا المطلوب بان عدم  
قدرة الممكن على الايجاب ضرورى فانه لا يجوز ان يحيل من يكون كلاً على مولاة شيئاً وان يكون له قدرة على الايجاب ثم اعترض  
على البيان الذى ذكره الشارح بانه انما يدل على الانتهاء الى الواجب لا على ان الواجب جاعل بنفسه ابتداءً او المطلوب  
هذا دون ذلك ونحوه لا يعترض حق لان ما لا بد منه في امتناع جميع انحاء عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستنداً الى الواجب  
تعالى اما بلا واسطة او بواسطة لا خصوص ان يكون المعلول مستنداً الى تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان هذا لا يعترض واراد على  
استدلاله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الايجاب عدم قدرته عليه نظر الى ذاته فسلم انه ضرورى لكن لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستند اليه تعالى بلا واسطة لجواز ان يكون الممكن علته ممكن آخر لكل نفس ذاته بل من حيث انه مستند الى الواجب  
او مستند الى مستند الى الواجب ولا ينفي هذا الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على الابداء مطلقا سوا كانت من حيث  
ذاته او من حيث استنداده الى الواجب فكونه ضروريا لم فما ذكره الشارح وما استدلل به من العلل المحقق بيان في الدلالة على  
الاستناد الى الواجب عدم الدلالة على استناد كل ممكن اليه سبحانه ابتداء قوله فاشد غائق كل شئ من الكلمات والجزيئات لما كان  
لفظ الكلمات والجزيئات في كلام المصنفين محليين باللام والمجمع المحلي باللام من انفاذ العموم الغيرة للاستغراق كان <sup>محل</sup>  
كلماته انه جاعل كل شئ من الكلمات والجزيئات وقوله فاشد غائق كل شئ اقتباس لطيف اتي به بيان تعاون الكلمة وشرع  
ومعاهدة العقل والسمع وتوافق القرآن والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواعد البراهين والادلة على ان الله غائق  
كل شئ وقد تطابق الحكمون والفلاسفة على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة في افعال العباد مطلقا والشيعة في الشرور  
الصادرة عنهم ولا عبرة بعميق الغراب وطنين الذباب وصرير الباب عند ذوى الالباب بعد نزول النفس اصرح في الكتاب تفصيل  
في اعتماد معنى الى الاطناب واسد الملبهم الحق والصواب قوله بل الانتقال في الوجود اذا الوجود نفس مضرورة الذات وسطابقه نفس  
المابية فقرر به بقرينة انتم اعدا لذي هو نفس المابية فالافتقار في الوجود هو الافتقار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن  
نفس المابية كما عرفت والافتقار في الحكاية هو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الاستراغيات عبارة عن حاجة مناشيها وبهذا يظهر ان  
الاسكان كيفية نفس المابية او لا بالذات والوجود المنتزع عنها ونسبة الوجود اليها ثانيا بالعرض قوله الا ان الطائفة المرسلة يعني  
ان الكلمات والجزيئات سواسية في ان مبدءها وخالقها هو الله تعالى انها الفرق بينهما بان الكلمات متقدمة في التاثير  
قبول الوجود على الجزيئات لكون الجزيئات مرسومة بتوابع الاسكانات المستعددية تلك الكلمات قوله فان جل الجزئ قد شترنا  
فيما سبق ان الشخص ليس امرضا فما الى المابية بل ينتزع عن نفس المابية بلا انضمام امر اليها فكما تقررت تشخصت فبناك جعل  
واحد مجبول احد هي نفس المابية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية وما اورد بعض الشارح  
على تعلق الكل بالكل من انه لو كان مجبولا فاما ان لا تشخص تشخص اصلا فيلزم وجود المابية المجردة او تشخص فاما ان تشخص تشخص  
خاص فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبة جميع الشخصات الى المابية الكلية على السواء وتشخص جميع الشخصات الممكنة فيلزم وجود  
افراد غير المتناسية وهو المظهر البطلان في غاية السقوط فان المابية انما تشخص نفس التفرع الصادر عن الجاعل فترجح  
احد التفرعات انما هو من تقار الجاعل غير مجرده لاس من تقار نفس الطبيعة المطلقة بما هي كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع التفرعات  
والشخصات والكائنات على السواء لكن نسبة الجاعل المراد الفاعل المتأثر اليها ليست على السواء فان ارادهم مرجحة لبعض التفرعات  
واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل غير مجرده فاعل بالذات جاب فالمرجح لاحد الشخصات عندهم اما بالاستعداد القريب

للمادة او الاحوال المتفقة من خارج كحادثي الماديات او نفس الحقيقة المتصورة في شخص واحد كما في المجرىات وسياق تفصيل  
 ذلك انشأ الله تعالى واما ما اوردوه من التعاكُل على تعلق الجعل بالكل من ان علته الشئ يكون لازما لفاعله الكليات لازم  
 للمادية ولازم للمادية امور اعتبارية فلو اوجب يكون امرا اعتباريا هو ظاهر الفساد فسادا ظاهريا فان علته الشئ انما يكون لازما  
 للشئ بمعنى انها يتبع ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود العلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ  
 المتصورة من المتقنة الانفاك عنه كما هو معنى لوازم المادية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تحبط قوله لكن الطباع  
 المرسله الطباع المرسله وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بما هو شخص مرسوم الوجود بآلة خاصة واستعداد مخصوص  
 وغيرهما من مبادي اسباب وشرايط خاصة والطبيعة المرسله غير مرسومة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة  
 واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرسوم الوجود بنطقة خاصة منكوبة من صلب ابيه في رحم أمه والعلل بها علة خاصة ومنطقة  
 خاصة ولها وعظما مخصوصة وجنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرسومة الوجود بشئ سببا نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة  
 مطلق استعداد كما لا يخفى قوله كالزمان نفسه متغير لما لا يكون مرسوم الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية قوله ومحل هي  
 الحركة العنكية السردية قوله محله هو الجسم الاقصى المحد للجهات قوله بحسب الاستعداد الزماني اما بحسب وجوده الواقعي  
 الذي هو غيب في ذاتها وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة قوله قبل الكثرة اي قبل  
 كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطباع المرسله موجودة مجردة عن الشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهره الكلام  
 يدل على قدم الانواع سوا كانت الاشخاص قديمة وحديثة كما هو مذهب الفلاسفة او كانت عادية واقعية كما هو عند من  
 يرى ان الاعداد الزمانية اعدام حقيقة ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطباع المرسله غير مرسومة على الخصوصيات  
 الشخصية بما هي كذلك سوا كانت الطباع المرسله قديمة او حادثة وسننى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون  
 ان يكون مرسوما بالامكان الاستعدادي لا يستلزم القدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الاستعداد  
 الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعالي اما نفس الطبيعة النوعية من دون  
 ان تشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرسوم الوجود بخصوص المادة والاستعداد  
 بحسبه ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير  
 او فرد مرسوم بما هو مرسوم وبو افعاله الظاهر بالظلال اذ لا وجود لهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قد تم بتعاقب اشخاصه في  
 الاستعداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعالي هو طبيعة المجردة او فرد مرسوم فجب ان يكون الصادر عن المبدء الفعالي  
 شخص احد من متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادا فان النوع الانساني حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير

لا يمكن ان يقال ان كل جزئ من جزئيات الكل مسبوق جزئياً آخر لا الى نهاية لانها ان يكون في تلك الجزئيات لامتناهيته جزئياً  
 يكون صادراً عن المبدء الفعالي بان يكون المبدء الفعالي على قرينة له اولاً يكون كذلك والثاني باطل لانه لم يكن شيء من تلك  
 الجزئيات موجوداً ووجوده منتهى يتوقف على صدوره عن المبدء الفعالي وانه لم يكن شيء من الجزئيات موجوداً لم يكن  
 الكل موجوداً وعلى الاول فالصادر عن المبدء الفعالي هو اول جزئيه وبعده من جزئيات ذلك الكل فلا يكون جزئياته لامتناهيته في  
 طرف الماضي وهو المطلوب والاخر ان يقال ان سلسلة تلك الجزئيات اما منتهية الى واجب الوجود فلا يكون غير قنانية  
 في جانب المبدء او غير منتهية الى الواجب فلا يجب وجود تلك السلسلة ولا يتبع عدمها وانما هي اساساً لا واجب الا بالاستناد  
 الى واجب الوجود كما من الشائع فلا يكون وجود تلك السلسلة اذ لا وجود بدون الواجب تفصيل الكلام في هذا المرام يقتضي رجوعاً  
 من التمام قوله وتحرير محل النزاع بل تحرير محل النزاع ان الوجود على راي الاشراقية معنى انتمائي هو نفس الصيرورة المصدرية  
 وليس معنى منتزعا الى المهيبة ومصادقه ونشأ انتماء نفس المهيبة بالزيادة امر عليها وعلى راي المشائية معنى تنضم الى المهيبة زائدا عليها  
 في الخارج فالمتحقق في الواقع عند فهم امران المهيبة والامر المنضم اليها ولا ريب في ان المهيبة المكنة غير موجودة من دون جعل  
 الجاهل ولا في ان يتعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا المهيبة موجودة اعني ما هو ممكن لهذه المقضية والممكن عند الاشراقيين هي  
 نفس المهيبة وليس الوجود امر ازايد عليها عنه فهم وعنده المشائين هي المهيبة المنضم اليها الوجود وهي مصداق انصاف المهيبة باوحد  
 كما ان الممكن عنه لقولنا انهم ابيض كهم المنضم اليه البياض وهو مصداق انصاف انهم بالبياض فالجعل على الرأى الاول متعلق  
 باوحد فبمعنى الخلق وعلى الرأى الثاني متعلق بامرين فبمعنى التصيير ومعناه جعل المهيبة موجودة فهو من قبيل جعل الثوب  
 اسود فعلى تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المصدرية لا يمكن تعلق الجعل بمعنى التصيير بمصداق قولنا المهيبة موجودة لانه واحد  
 وعلى تقدير كون الوجود امر منتزعا الى المهيبة لا يمكن تعلق الجعل البسيط بمصداق ذلك اقول لان مصداقه على هذا التقدير  
 منضم ومنضم اليه فهو ليس مراداً عما يتعلق الجعل البسيط فهذه النزاع فرغ على النزاع في كون الوجود صفة منضمة او  
 امر انتزاعياً عن نفس المهيبة واما انكرو الشائع في تحرير محل النزاع من انتماء الى اللاحق المبين فهو صرف من انتماء لان الانتماء  
 من حيث هو غير مستقل بالمفهومية والبلغة بين ما شئت انما تحققت في خصوص اللام الذي هو في مرتبة الحكاية ولا يتحقق له في  
 الواقع مع غزل اللفظ عن خصوص اللام الذي هو كونه معنى غير مستقل فلا يجوز ذو فطرته انسانية ان يكون هو اثر الجعل بالذات  
 الا ان صاحب اللاحق المبين ولا يعبأ ارباب الالباب بلطنيين الذباب ومثلاً فخلط انه قد وقع في بعض عبرت القوم  
 ان اثر الجعل على راي المشائية معاد الية التركيبية فبمعنى صاحب اللاحق المبين ان مرادهم معاد الية التركيبية المفهوم  
 وغير المستقل الربطى للانصاف وهو توهم بعيد بل مرادهم معاد الية التركيبية مصداقها وهو ليس غير مستقل بالمفهومية كما

ان لم يكن جزئياً  
 فعل لم يكن

صورته بعض اشراح قد اقتضى صاحب الاقبيق المبين في ان المبدأ الهية التركيبية المعنى الربطى الغير المستقل بالمفهومية لكنه  
 استشرى به لا يتحقق للمعنى الربطى الا فى خصوص كماله من فى مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون هو اثر المجهول فانظر الى  
 العقل بوجود المعنى الربطى فى الواقع فقال للمعنى الربطى الية خواصية فى الخارج وان كان ذلك النحو مغاير لخواصية  
 الماهيات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الربطى باعتبار خصوص وجوده الذاتى حكاية ونسبة حكاية ومع قطع النظر عن  
 مقدار الهية التركيبية ومكلى عنه فان ايسية المعنى الاعتبارى لا يتخفى فى الوجود الذاتى ووجوده باعتبار انتشاره كما هو  
 المشهور قال الفرق بينه وبين خواصية الماهيات الاستقلالية مما يذكر العقل بهته وان اقتنع اللسان بذلك النقص الا ايسية  
 لا يوجب الجهرية والعرضية كما ان عدم ليس بجوهري وعن انتهى وهذا عجوبة فى الغابرين واضمحك لانا طرين اماه لا  
 فلان المعنى الربطى غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يلاحظ الذين مستقل لا فساد عن ان يسلط للوجود فى الخارج فمجرد  
 وجود المعنى الربطى يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الربطى وانما نانيا فلان تجويزه وجود الانشراعية فى الخارج يدل على  
 غفوله عن معنى الانشراعية لانه لو كان المعنى الانشراعى فى الخارج وجودا لما عين وجود المنشار فاذا انما  
 للانشراعى حقيقة اذ يستعمل ان يكون انتشار الانشراع موجودا بالعرض بتبعية وجود الانشراعى ولا يمكن ان يوجد انشراعى  
 و انتشار الانشراع كلاً بما يوجد حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه تعين ان يوجد انتشار الانشراع بالذات الانشراعى بالعرض فعلى تقدير  
 ينحصر وجود الانشراعية فى الوجود الذاتى ووجوده باعتبار انتشاره كما هو المشهور على خلاف توهم انه وجود المنشار فيكون انتشار وجود المعنى  
 الانشراعى وجودا فمجرد وجوده فى انتشاره وجوده فيكون صفة منصفة وانما لانا فلان المعنى الانشراعى فى الخارج يكون الهية  
 الخارج مغاير لوجود الماهية ولو جودا لوجود وجود فى الخارج وبهذا فيتسلل الوجودات الموجودة فى الخارج وكذا يلزم التسلسل  
 سائر الامور المتكررة النوع كاللزم وغيره وانما راجعاً فلان لو كان للنسبة وجود فى الخارج فلا يخفى ان يكون وجودها فى احد  
 طرفيها او موجودة بنفسها لا فى محل والثانى يستلزم كون النسبة جوهر قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف  
 الذى وجد فيه النسبة مقصداً بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود  
 النسب الغير المتبادرة فى الخارج وانما خلافا فلان النسبة الملية الصادقة بين امرين لا تعقل الا ان كان بينهما اتحاد فى الواقع  
 وتعالى فى الذهن ليتحقق الحمل وذلك ظاهر فلا كان للنسبة وجود فى الواقع لم يكن الاتحاد بينهما فى الواقع ضرورة ان وجود  
 النسبة فى الواقع يستدعى تغاير المعينين فى الواقع اذ لا يتصور وجود النسبة فى واحد محض وانما سادسا فلان لو كان الامر  
 كما توهم ان تغاير الشئ نفسه فى الواقع فان النسبة استحققة فى الحمل الاولى متحققة على هذا التقدير فى الواقع وتحققها فى  
 الواقع يستلزم تغاير المتسمين فى الواقع فيلزم تغاير الشئ ونفسه فى الواقع وانما سادسا فلان النسبة والمعاني الانشراعية



لو كانت موجودة في الخارج لزم ما قدم، الممكنات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعد لحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان  
اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لا متناهية اذ العالم ابدى بان اتفاق قلوب  
كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة في الخارج في ذاته تعالى كانت  
اما قديمة فيلزم تقدم الممكنات الغير المتناهية اعني تلك الارتباطات الموجودة في الخارج او عارضة وكل وصف حادث في  
الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد لحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلاق واما ثانيا فلانه لو كان  
للعاني الانتزاعية وجود في الخارج غير وجود مناسيبها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج ضرورة  
ان كل ممكن مع كل ما حده من الاشياء اللا متناهية نسبة خاصة واقابلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة في  
الواقع واللازم بهي البطلان واما ثانيا فلان بعض المعاني الانتزاعية عدييات فلا مجال للقول بوجودها في الخارج مع  
ان الدليل الذي ذكره على وجود الانتزاعيات في الخارج على تقدير تمام مقتضى القول بوجود العدييات ايضا في الخارج واما  
حاشا فلانه على تقدير ما توجه يلزم الكثير في مرتبة الذات اللاحقة لان الذات اللاحقة في مرتبة نفسها مشار لصفة  
سلوب صفات النقص فلا بد على رآيه ان تحقق في تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود القنات المتحدة  
واما حادي عشر فلانه لو كان الامر كما زعمه لزم ان يتنوع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة في مرتبة  
الذات اللاحقة بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهي اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او ممكنة فلها علة هي  
الذات الواحدة الحق فيلزم صدور العلولات الكثيرة بل العلولات الغير المتناهية عن ذات حق واحدة واما ثاني عشر فلان  
بهذه المنطق شاذة بانه لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية في الواقع من تحقق طرفها  
في الواقع مع ان طرفها قد يكونان معدومين عدا محض في الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك الباري  
ليس موجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محض واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية في  
الكل المتصل لا بتنازعية واقعية فهي موجودات بوجودات مغايرة على رآيه فيلزم الفاسد النظامية واما رابع عشر فلان  
ذلك النوع من الاليسية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس جوهر وعرض لا معنى له اذا الوجود اما محلول في موضوع  
او قيام لافي موضوع فكل موجود ممكن لا يتخلو عن الجوهرية والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض على بعض  
الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لا كلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعي ان النسب والمعاني الانتزاعية لو كانت  
موجودة في الخارج كانت في الخارج اما جوهر او اعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما لفظ الجوهرية والعرضية عن العدم  
فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفي حرف لا شئ يعبر عنه بالنفي واما على ما توهم من وجود العدم في الخارج لا محيد

من التسام كونه جوهرا او عرضا على معناها المتعارف وان كان يجب ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرضت عدم ظهوره على  
 تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليقتضى كنه الكلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو ايسية الملبيا  
 الاستقلالية ما يدركه العقل بداهة فمقتضى ما يجب فان ما يدركه العقل بداهة هو ان المنسب والانتزاعات ليس لها وجود  
 ورا وجود مناسبتها في الخارج لان لها وجودا في الخارج مغاير لوجود الهيات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه العقل  
 الذي هو وجهه ولما خامس عشر فلان ما توهم من وجود اوصاف الهية بالوجود بالمعنى الربط في الخارج غير صحيح في الواقع  
 ولا عند الاشتراطية ولا عند المشائية ولا عند العقل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني واثبت لثلاثة لا يوجد في كلام احد  
 من الاشراقية والمثالية من هذا الوجه من والاشراقية الرابع فلان هذا العقل ذو سبب ان الوجود عين الهيات كما هو سبب  
 اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود مصدرى مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون لوجود المصدر  
 سوجا بنفسه في الخارج بوجوه مغاير لوجود الماهية فلا يكون الهية مصداقا لكان لا ينبغي وبالمجمل فمفاسد هذا الراي اكثر من ان تحصى  
 والذي اودعته في هذا الوجه شبهتان الاولى ما ذكره في مشرعه من انه لو لم يكن للانتزاع وجود في الخارج لزم ارتفاع انتقذين  
 اذ انتقضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم ونحوه ومشبهة في غاية السقوط فان الاستحيل هو ان يرتفع انتقضان  
 بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكمي عند لا يعني ان لا يكونا موجودين بنفسهما في الواقع وتفيض وجود الوجود في الخارج عدم  
 وجوده في الخارج لا وجودا لعدم في حتم يلزم من عدم وجود عدم في عدم وجود الوجود فيه ارتفاع انتقذين وهو ظاهر ولو كان  
 معنى ارتفاع انتقذين ما زعمه من ان لا يوجد انتقضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع انتقذين او القول بتباينهما  
 بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه الية فعلى الثاني يلزم القول بارتفاع  
 انتقذين بالمعنى الذي ازمه وعلى الاول اما ان يكون عدم موجودا فاما بنفسه فيكون عدم ذاتا جوهرية وهو فمفاسد او يكون  
 موجودا فاما بغيره فذلك الغير الذي قام به عدم الذات لعدم اذ ذات مغايرة لها واكتفى صريح البطلان اذ لا معنى  
 لقيام عدم زيد بغيره مثلا والاككان المعدم هو مما لا يلزم اذا انتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به عدم في الخارج فمعين  
 الدل هو ان ما قام به عدم ذات المعدم فيجب ان يكون لذات المعدم الذي قام به عدم الذي هو على هذا التقدير صفة  
 موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج بالعدم في الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك  
 الذات موجودة في الخارج عين هي محدودة فيه وهو اجتماع انتقذين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزم قدم الكمالات  
 على فرض حد وثبات اللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم  
 والتالي باطل فالعدم مثلا ما الملازمة فظاهرة واما البطلان التالي فلان الاعداد الموجودة في الخارج اما قائمة بنفسها فتكون

تلك الاعدام جواهرها في المكنات التي تلك الاعدام لها تكون موجودة على تقدير فرض وجود  
 عداها فيلزم ان تكون قديمة على تقدير عدوها بل نقول لو فرض حدوث العالم اى ما سوى الله عز وجل  
 ان فرض حدوثه كان اعدام ما في العالم اى ما سوى الله موجود في الخارج قبله وتلك الاعدام اى ما سوى الله  
 قبل وجود ما سوى الله اى في تقدير وجود العدم في الخارج ان لا يكون العدم نقضا للوجود لان العدم على هذا التقدير  
 موجود متنازع بنفسها عما عداها بالقيض الوجود فلهذا وجود ذات اخرى وبها هو الوجود على ما توهمه جماع النقيضين لان عدم  
 العدم مفهوم مغاير لمفهوم الوجود والارباب في ان مفهوم عدم العدم انتزاعي فهو موجود على هذا التقدير في الخارج وهو فرد للعدم المطلق  
 فالعدم المطلق موجود معين وجوده الفرد معنى عدم العدم مع انه نقيض لعدم المطلق ولا يرد هذا على تقدير كون العدم غير موجود  
 الخارج لان عدم العدم المطلق بما يقيض لعدم المطلق مما لا وجود له في الواقع فهو عنوان بلاسنون فهو لا يصدق في الواقع  
 على شئ ومفهومه بما يتشبه في الذهن فرد لعدم المطلق ولا يصدق في ذلك الا ان يكره بالتقابل وجود عدم العدم في الخارج شبهة  
 الثانية ما ذكره في حواشي شرحه من انه تصور الحكم بالعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الايمان تكون تلك الاحكام صادقة  
 متحققة كما تعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء وهذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جميع الاشياء  
 فمتحققة بوجوده الذي اوعيناه انتهى وانت تعلم ما فيه من الاخلال لانه ان اردت تحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبي فهو  
 صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحقق هذه النسبة في الواقع تحقق طرفاها في الواقع وهما عدم الواجب وعدم سائر  
 الاشياء ولا يمكن القول بتحقيق هذين الطرفين في الواقع من احد فصلا عن كون دان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير  
 عدم الواجب عدم سائر الاشياء وان كان هذا محذوف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع كما هو عاقل على تقدير  
 الحال هو تقدير عدم الواجب لا الكلام في الوجود التقديرى واليه لانهم ان هذا الاستلزام متحقق على ذلك التقدير او لا فلا تقدر بحال  
 فهو ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير او ثانيا فلا على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق هذا الاستلزام اى لانه لا يغير من جملة الاشياء  
 وان اردت تحقق الاستلزام ان التسل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب لعمد سائر الاشياء على ذلك التقدير فيسلم لكن يلزم  
 منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج اذ يكفي في صدق ذلك تحقق مصداقها وبكون الواجب سبحانه على سائر الاشياء بل  
 تحقق ذات الواجب التي هي على سائر الاشياء وتحقق الاشياء التي هي معلولة لذاته تعالى وبالجملة فكل ما في هذا المقام لا يستلزم ان  
 يفصل عن ان يحكم عليه كذا استغنا الكلام في ابطال دعوى الالفهام من ان تفصل وللاقدام من ان تنزل قوله الوجود والاقصاف اثر  
 بالعرض فان الوجود عندهم نفس صيرورة الذات ومصادقة نفس المبهمة من حيث هي بلا زيادة او امر عليها بالوجود والاقصاف به حكاية جمل  
 الحكاية في الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس الحكاية تقر في الواقع وارتقير مصداقها فبناك جعل احد وتقرر واحد هو جعل نفس المبهمة وتقرر

فاذا تنزع عنها معنى الوجود ومعنى الاتصال بالوجود نسبها يجعل الاستقرار الوجود والى الاتصال به بالعرض لان هناك جعلان متباينان  
 احدهما متعلق بالمهية والثاني بالوجود والاتصال به فان هذا لا يمكن لو كان للوجود والاتصال به في الواقع مع قطع النظر عن خصوص  
 التنزع الذي من قهروا تقرير الماهية والما معنى الوجود ومعنى الاتصال به بعد التنزع فهما استقراران بانفسهما في الذهن فهما مجعولان في  
 الذهن يجعل ورار جعل الماهية في الواقع بقى الكلام في تعدي جعل الذاتيات وخلق الذات بها فالذاتيات وخلق الذات بها بمجولة  
 بعين جعل الذات كما ان الوجود والخلق بالوجود كذلك فهناك جعل واحد متعلق بمصدق الذاتيات والخلق بها ومصدق الوجود والخلق  
 بالذات واذا نسب هذا الجعل الى مفاهيم تنزعية حاصلة في الذهن من الذاتيات والخلق بها والوجود والخلق به كان معنى جعلها ان  
 مصداقها مجعول بالذات لان الذاتيات والوجود وخلق الذات بها بان تلك الامور متخالة عن الذات مجعولة بالذات التي جعل  
 الذات مهية لا يجعل آخر ازالا لخيارين الذات وبين الذاتيات وبين خلقها بالذاتيات ولا بين الذات وبين الوجود او خلقها  
 بالوجود في الواقع وبالجملة لا فرق بين الوجود وبين الذاتيات في هذا الحكم ومن العجائب ما توهمه صاحب الاقنى الميسر من ان جعل الذات  
 على نفسها وخلقها بذاتها غير مجعول أصلا لا يجعل متانف وان نفس جعل بسيط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلق الذات بالوجود فهو  
 مجعول بعين ذلك الجعل لمسيده من اوجهه لا ينبغي ان يصحق اليها فضلا عن ان يجعل عليها فان معنى كون خلق الذات بالوجود  
 مجعولا بعين جعل البسيط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا الخلق هو نفس الذات مجعول وهذا المعنى متحقق في خلق الذات بنفسها  
 اي كون الذات نفسها او خلقها بذاتها يعني ان مصداق هذا الخلق هو نفس الذات مجعول قطعاً ولما ذهب الامر عليه ان جعل الشيء على  
 نفسه وجعل ذاتياته عليه ما يصدق حين وجوده اذ العدم مع سلبه من نفسه وسلب ذاتياته عنه فيكون جعله على نفسه وجعل ذاتياته عليه  
 حادثا فيكون مجعولا قال مكيه عنه ان خلق الذات بالذاتيات لا يكون مقتضى او مقتضى ليس انظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ  
 عن ان يكون كائنا ذاتياته والما في حقها من مقتضى او مقتضى ان تلقا جوه الماهية نقولنا الانسان انسان او حيوان لا يخرج  
 صدق الى الجعل من جهة الخلق وان اخرج الى الحاد تقرير الموضوع فاليسته عينا انما هو تقرير ذات الموضوع ليست قول الصدور ومن العلة  
 بل التقرير فخط حتى لو امكن التقرير بنفس الذات من غير علة لكن مل ان ذلك اليقن ليس من جهة خصوص الخلق باعتبار خصوصية الطرفين  
 بل من جهة استعانة بخلق طبيعة الربط الايجابي فاذا ان توفقت صدق خصوص الجعل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشية الموضوع  
 والمجول على مجولية نفس المهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهة عدم تقرير الماهية الاكثانية  
 بنفسها وخلق كون للربط ايجابا بالذات من جهة خصوص الخلق بخصوصية حاشية الجعل فلا حاجة الى توسط جعل مؤلف للخلق  
 بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فاجبا مل جعل مهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا يجعل مؤلف اصلا ولا  
 بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى قوله «الكلام لا يتحقق» بل يفتت اليه كقنا بنين فساد وطلبه عليه كيلا يروج عند الناظرين

زبوا المشوشة وكذلك يروق النخيل من زخارف اللوح وشمس فتقول لمن يكون خلط الذات بالوجود مجعلا بالذات فيكون كذا لا يجعل المولف ويكون مجعلا  
 بعينه جعل البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجعلا ان مصداقه مجعلا بجعل البسيط ومصادقه ليس بنفس الماهية وهي مصداق حليها على نفسها على انما  
 فلا معنى نفى كون حل الذات على نفسها وحل الذاتيات عليها مجعلا بنفس البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون مصداق  
 حل الذات على نفسها وحل الذاتيات عليها نفس الماهية وكون نفس الماهية مجعلا بالذات لا يجعل البسيط اذ لا معنى لكون  
 مجعلا الا ان يكون مصداقه مجعلا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الا ان يخلو عن ان يكون لحاظ ذاتياتها  
 اذ ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا لوحظ نفس الماهية فقد لوحظ  
 مصداق الذاتيات فسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فانظر  
 الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الانشائية اي صفة  
 منها في الذهن فذلك مما اذ لحاظ مفهوماتها الانشائية موقوف على انشراح الذهن تلك المفاهيمات من نفس الذات كما ان لحاظ  
 مفهوم الوجود الانشائي موقوف على انشراح الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى الماهية هو النظر الى تلك المفاهيمات  
 الانشائية كما ان النظر الى الماهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانشائي فكلامه هذا لا يكفي فارتقا بين حل الذات على نفسها و  
 حل الذاتيات عليها وبين حل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثاني مجعولا بعين المجعل البسيط واما قوله  
 الانسان انسان او حيوان فغيبه ان صدق قولنا الانسان موجودا ايضا لا يرجع الى المجعل من جهة الخلط وان ارجع الى لحاظ تقرير  
 الموضوع فغيبه عينا انما هو تقرير ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرير فقط حتى لو امكن التقرير بنفسه فكيف في صدق الوجود  
 فان التقرير عبارة عن نفس الماهية بل زيادة امر عليها هو مصداق الوجود فلهذا الكلام لا يصلح فارتقا بين صدق حل الذات  
 والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط  
 فان ذلك جازي الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص المجعل الخ فمثله جازي الوجود ايضا فان توقف صدق  
 حل الوجود على نفس الذات على جعل الماهية انما هو من جهة عدم تقرير الماهية الاسكانية بنفسها وطلق كون الربط ايجابيا بالذات  
 من جهة خصوص الخلط وخصوصيته حاشيتي المجعل واما قوله فلا ينتج الخ فخراف وهي لان صدق حل الذات على نفسها وخلقها  
 بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا يجعل  
 بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا يجعل مستانف وارجع الذات لا يتوقف الا ماؤف القرينة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات  
 بالوجود مجعول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها بذاتياتها مجعول بعين جعل الذات بلما فرق وهذا ما افلوه قدوة المحققين  
 جلال الملة والدين بالدواني طيبا منه مضجعة ويرد مبعجة وهذا القائل قد شد عليه الكبر وتعدى اقتضى منى التشنيع والازار ورواه



اني اعجابهم على ذرى الانفاق والناظر فقال بعد ان قلنا عنه بهذه العبارة في اصل غلص من لم يندق القطنة ولم يكن لقصته  
 سبيل الى القول عنه قيل ان يقضى بان صدق اكل نفس جعل الماوية لا يجعل متانف فان اكل يتعلق اولاً بنفس الماوية  
 اثر العقل يتخرج منها كونهما في او بعض ذاتياتها وصدق اكل نفس جعل الماوية وزعم ان ذلك نهيب الاشرافية وهو على شفا  
 اشارة الوهن والسنة فقد تحقق ان صدق اكل بخصوصه نفس الماوية بما هي في وقولهم في ذات الماوية مجعولة بعين جعلها انما هي  
 بان جعل الماوية بنفس جعلها في مجعولة في ذاتها جعلها بسيطاً بعين جعل الماوية بل اكل بسيط الوحداني يتعلق اولاً و  
 بالذات بالذاتيات والمقومات ثم بالماوية وهذا مسلك الاشرافية والرواقية وانما عاودنا ترميمه لقوميه بالحكمة الماوية لان ذلك  
 اكل يتوسط في اعتبار العقل من الماوية ومقوماتها لما اذا اخلط وصدق اكل كك صدق اكل نفس الماوية المجعولة لا جعلها  
 ومجوعيتها فان بين الاعتبارين فرقاً على ان التشكيك لا يختص بالرواقية بل يمرى المشائية ايضا فلا يجد ان يخرج الا بما يجدى  
 الاشرافيين انتهى وانت وكل من يتقن الخطاب وان لم تمرن بالنظر والاكساب تعلم ان اصله الفاسد من حيث مال من قرون  
 بناء الذي في رية على شفا عرف ما قد حققنا ان خلط الذات بنفسها وخلطها ذاتياتها مجعولة بعين جعل الذات ان اكل  
 يتحقق ولا بنفس الماوية التي هي صدق اكل ثم بعد ان يخرج منها كونهما في بعض ذاتياتها فان كون في او بعض ذاتياتها كناية صدقها في تلك  
 او الحكاية لا محالة منسوبة عن الصدق وصدق اكل هي نفس الماوية المجعولة وهو الذي غناه الحق بقوله وصدق اكل نفس  
 جعل الماوية ولم يرد ان صدق اكل جعل به المعنى الا انما في جعل كما توهمه هذا القائل بسور فيه فرد عليه بان صدق  
 اكل نفس الماوية المجعولة لا جعلها ومجوعيتها مثل ذاتي كلامهم شائع مشهور على استهزاء مع ذلك كوروني كتبهم مرقوم ومسطور لكن  
 من لم يجعل اشد له زافاً له من نور ما ذكر في تفسير قولهم ذاتيات الماوية مجعولة بعين جعلها لا يغيثه شيئاً لان الذات والذاتيات  
 لما كانت مجعولة جعلها بسيطاً كان حل الذات على نفسها وحل ذاتياتها عليها ايضا مجعولة بعين ذلك اكل لان جعل الحكاية جعل  
 صدقها فلما معنى كون صدقها مجعولة مع عدم كونها مجعولة وانما قوله لان ذلك اكل لان جعل الماوية ان جعل البسيط الماوية لا يكون  
 جعلاً لعل بالذات متوسطين في ذات ومقوماتها تهان ذلك مسلم وصحيح لكن الحق لا يقول بذلك وان اراد بان جعل البسيط الماوية  
 ليس جعلاً لخلط الذات بالمقومات اصلاً فذلك ظاهر البطلان كما عرفت وما قوله على ان تشكيك معنى به ما يتناه بقولنا ولما اعجب  
 الامر على ان حل الشيء على نفسه الخ ففي غاية الوهن فان حاصل ما افاده الحق وهو ان خلط الذات بنفسها او بالذاتيات مجعولة  
 بالعرض بعين اكل المتعلق بالماوية صحيح سواء كان اكل المتعلق بالماوية جعلاً بسيطاً كما هو الحق او جعلاً لخلطها كما هو نهيب المشائية  
 فاجاب الحق تمام عن الطرفين ومجد للفرقتين وحل هذا القائل نظراً الى قوله فان اكل يتعلق اولاً بنفس الماوية فان ظاهره يدل على  
 جعل بسيطاً فانه يتعلق بنفس الماوية فتوهم ان جواب الحق لا يصح على راي المشائية وهذا توهم بعيد فان قوله قدس الله شرفان

كجعل تعلق اوله بنفس الماهية انما المروبان الجعل لا يتعلق اوله بالكون الماهية هي البعض ذاتها بل انما يتعلق اوله بالماهية نفسها اما  
 ما هي هي كما هو مذموب لا شرعية العالمين بالجعل بسيط ومن حيث خلطها بالوجود كما هو رأي المشائية العالمين بالجعل المؤلف  
 لان جعل تعلق اوله بالماهية بما هي هي حتى يكون له اختصاص بذموب لا شرعية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على  
 ما فهمنا لمحقق انما في بيده العبارة الدالة على الجعل البسيط لذاته الى مذموب لا شرعية واختياره القول بالجعل البسيط ولا يلزم  
 من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل بسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى جعل  
 مستأنف ولا جعل الماهية وهذا صحيح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها سر جوده وما توهم من ان مسلك المشائية  
 والاشراقية ما حاول ترميزه لتعويبه بحكمة فهم بارئته وانما مذموبهم حقيقة المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه القائل  
 كما نؤمن من ضل السبل في حارفي الادمار من غير دليل فهدبين الرشد من انقي وامتاز من ريق الغلظة علمي يزيقها واصدق بحكمة  
 وعلى بصيرة ثم قال هذا القائل انما اللاحق الذي هو الوجود فنصدق الجعل فيه نفس ماهية الموضوع المتقررة من غير اعتباره امرها معها  
 اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم الماهية واللاحق المفارقة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو في الذاتيات لكون الوجود غير قابل  
 في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقرها عن الجاعل فالناتج بالذات بهنا حقيقة هو ميثية الصدور بالجعل البسيط فاذا  
 ما جعل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يجعل عليها شي اصلا فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن  
 لا من حيث هي صدرت بل عين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار المخطط من حيث هي صدرت اي بلحاظ  
 تلك الميثية لا لحاظها من حيث هي نفسها ولكن عين ما صدرت فلذلك لم يكن شي من الكمالات الهو المطلق بل انما يصح ان يقال  
 هو نفسه او هو بعض ذاتيات عين المجعولة ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس وكثير معنى فضلا  
 عن ان يكون له جدوى لانه قد عرفت بان مصداق الوجود ونفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امرها معها اصلا فالماهية اذا كانت  
 متقررة كانت مصداقا لجعل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقا لجعل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان الناطق بالذات  
 في جعل الوجود حقيقة هو ميثية الصدور لا يفيد شيئا لان ميثية الصدور ليست واقعة في المصداق والا كانت تلك الميثية متضمنة  
 لنفس الماهية قبل الوجود هو صريح البطلان كما سبق منا في خارج عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية وما  
 الميثية التعليق فهي متحققة في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها ايضا ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من حيث  
 على انه لا سنى لتحقق الميثية التعليقية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية مجعول ونفس الذات هي مصداق  
 الذاتيات والذات ايضا مصداقها ايضا مجعول فلا معنى لعدم تحقق الميثية التعليقية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان  
 اراد ان ميثية الصدور في جعل الوجود حقيقة لحاظية بخلاف جعل الذاتيات او لحاظ نفس الذات كافي في صدقه فقد سبق ان جعل

الوجود على الشيء قد لا يحتاج الى لفظ الحاشية التعليلية وحمل الشيء على نفسه قد يحتاج الى لفظها اذا كان عينه المحمول للموضوع نظرية وقد  
 سبق ذلك بيان يستوفى به ولقد اظننا الكلام في هذا المقام اذ اذاهم واحد والى التوفيق والالهام قوله على القول الثاني  
 هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمعنوية قد جرى الشرح به في التعليق لصاحب الاقنى المبين على سببته فانه قال في الاقنى  
 المبين ان النسبة التي هي صيرورة اول الاتصاف في هذا النوع من جعل معنى الجعل المؤلف من لفظين المحمول بالمعول اليه على انها  
 مرارة لملوطة احد هاء بالذلا على ان يتوجه الاتصاف اليها براسها وانما دخولها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا انحلت  
 على الاستقلال بالاتصاف من حيث انها ما به ما انفرد نظر عن الطرفين الا بالعرض وانصرمت متعلق الجعل المؤلف وحاد  
 حكمه بان هذه الهيئة بل تقتضي نفسها الى جاعل تفضيها او تستغني لان شأن الماهيات الاستغناء بقا تعبا التصورية عن الجعل  
 والافتقار اليه في الخلط بالاذلة في قواعدها منقضا الى البرهان ليس قد قرع سمك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك  
 مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بعبارة الهيئة الحكمية كمفهوم هو وجود التصور متعلق بكل شيء والنسبة  
 انما يخل في متعلق الحكم بالقيمية حيث يوجد الموضوع تلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشيء واثر التصديق كون الشيء شيئا  
 وكذلك الوجود المحمول والوجود الالهي نوعان متباينان بحسب المتعلق وبحسب ما ينبغي فالحكم بان شاكلة الجبلين في هذا الاحكام ملكا  
 انتهى وقد بينا على فساد فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده في ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق  
 بالجعل المؤلف واثره وكيف نعين ذلك مسكة ان الشاكية يظنون ان اثر الجعل هو المعنى المحر في الذي لا يمكن ان يلاحظ استقلال  
 عن ان يتحقق في الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل هو صدق خلط الماهية بالوجود الذي هو صفة منصفة اليها عند فهم هذا  
 الخلط متحقق في الواقع تحقق صدق الذي هو ذات الماهية والوجود المتحققان في الواقع انضمام احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل  
 قولنا جبل شوب حمير هو صدق خلط الشوب بالحمرة وهو ذات اشوب والحمرة الموجودتان في الواقع انضمام احدهما الى الآخر  
**قوله** الاتصاف لاسن هذه الهيئة اي الاتصاف من حيث انه مفهوم اسمي لاسن حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين  
 وقد اخرج بما ذكره الشارح ما استعمل على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المؤلف لا بد من الانتباه الى الجعل  
 البسيط اما نفس الصيرورة او الاتصاف والاتصاف وغير ذلك من المرتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المؤلف هو  
 الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين لاسن حيث انه هيئة من الماهيات ملحوظة بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتباه  
 الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الاتصاف من حيث انه مفهوم مستقل وما به من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو  
 الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة التي تفضيها المتعلق بها التصديق من حيث هي رابطة بين الطرفين ليست  
 اليها بالذات كما مر في الشارح موافقا لما في الاقنى المبين قد عرفت فساد ذلك ان حاصل الخلقات بين الطرفين هو ان اثر الجعل

على تقدير الجعل بسيط هو نفس الماهية والوجود متزعا عنها حتى لا يجعل الماهية هو صدق فلف الماهية بالوجود انضمام اليها بالانفس الماهية  
والانفس غيب لا تصاف به الماهية من الماهيات فلما وجد لها تبارك الجعل لرف الى ابعان بسيط قوله قد يستدل عليه قد تحققنا في  
فاتحة البحوث ان اختلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبنى على اختلاف فهم في ان الوجود بل هو نفس الصيرورة المنتزعة  
وهو صفة منضمة الى الماهية وان لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على  
القول بكون الوجود متزعا او على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداق صدق الانصاف بنفس الماهية بلا  
زيادة حر عليها ومن دون انضمام معنى اليها معنى تفرقا لاعتراعات ومجوزات في الواقع هو فلف مناشيها ومجوزات في الواقع فيكون  
معنى مجوزية الوجود ومجوزية كون الماهية موجودة كون مصداقها مجوزا ومصداقها على هذا التقدير نفس الماهية بلا امرزائد عليها فيكون  
الجعل نفس الماهية وذا الوجود غير متحقق في الواقع يتحقق متغاير لتحقيق مشارا منتزعة فلا يمكن ان توسط الجعل بين الماهية وبين الوجود بالذات  
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجد الوجود موجودا بوجد آخر مغاير لوجود الماهية منضما الى الماهية حتى يتحقق الخلط بينهما  
في الواقع مع توسط الجعل المولف بينهما على تقدير كون الوجود صفة منضمة الى الماهية لا يكون مصداق الوجود مصداق الانصاف بالوجود  
انفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد تحققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل  
بسيط وظل القول بالجعل المولف بمعنى على كون الوجود صفة منضمة الى الماهية وايضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية  
بلا انضمام امر اليها لم يكن تغلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبت الوجود لمصداق ضروري فاذا لم يكن اثر الجعل الا مصداق الوجود  
الذي هو نفس الماهية لا تصاف الماهية بالوجود بالجملة فتغلل الجعل المولف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لان  
الماهية وبين ما هي مصداق لنفسها فان ذلك يفضي الى تغلل الجعل بين اشي ونفسه استدلال شيخ المقتول على حقيقة الجعل البسيط  
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الانفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فلما ان لم يتقدم  
شيئا زائدا فهو كما كان لو افاد فيكون للوجود وجودا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود واعتبار عقل ليس بوجداني  
الخاص فلا يكون مجزولا اذ المجزول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعتزوا عليه بان الماهية ان يكون المجزول امرا عينيا والوجود ليس  
عند الشائية بل هو مجزول اليه ولا يجب ان يكون المجزول اليه امرا عينيا لانه قد يكون اما انتزعا عما كان في جيل اشي فوجا وتحتا والحق  
ان هو لا لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداق الانفس الماهية فلا يكون اثر الجعل  
الانفس الماهية اذ لا يتحقق في الواقع الانفس الماهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجعل على الوجود والتصاف الماهية بالوجود  
فلما ان ينفذ الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي مثله لا تنزع الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس الماهية في  
الواقع او لا ينفذ شيئا زائدا على الثاني الوجود لا يصح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجزولا او مجزولا الى ان يتحقق على هذا التقدير

في الواقع هو نفس الماهية في اثر الجعل ويكون الوجود متعلق بالجعل بما كان حال فرض عدم تعلق الجعل بمتزاع عن نفس  
 الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجود آخر اذا الوجود انما يكون متعلق بالجعل سواء قيل يكون مجهول او قيل يكون مجهول الماهية  
 اذا كان له وجود يكون برصفة منفصلة كما صورنا من ان انكار جعل بسيط انما يتصور بوقيل يكون الوجود برصفة منفصلة فلا يرد عليه  
 ما ورد واما ما قالوا من ان المجعول اليه ربما يكون اسريا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان  
 مصداق غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه فيصير ان يتخلل الجعل بين الشيء ونفس الوجود مصداق نفس  
 الماهية فلا يصح ان يكون مجهولا اليه ايضا كما لا يصح ان يكون مجهولا واما هو صاحب لائق الميعين اذ لم يفسر ففهم هذا المعنى انه  
 حققنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعيات الذهنية كالعينية الخارجية والاقتضات بالاعتبارات العقلية  
 كالنكس بالادصاف العينية في الاحتياج الى الفاعل وكون الماهية عينية انما معناه ان ينتزع عنها الوجود في الاعيان و  
 المشايخ تصح ان ذلك اثر فائدة الفاعل لانفس التشرع ولا الماهية انتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع ذهني وان تعلم  
 ان هذا الكلام بلا مغزى بل الفاعل بلا معنى فان الانتزاعيات انما معنى احتياجا الى الفاعل وكونها مجهولة ان مناشي انتزاعها  
 محتاجة الى الجاعل مجهولة والعينية انتزاعية ليس معنى احتياجا الى الفاعل ذلك ولا معنى مجهوليةها مجهولية مناشيها بل معنى  
 احتياجا الى الفاعل انها نفسها محتاجة اما في نفسها وفي اقتضاها بالوجود وكذا معنى مجهوليةها انها نفسها اثر الجاعل وان اقتضاها  
 بالوجود اثره بخلاف الانتزاعيات اذ معنى احتياجا الى الجاعل احتياج مناشيها في نفسها وفي كونها موجودة الى الفاعل والاقتضا  
 بالاعتبارات العقلية انما تحققه تحقق فشاء الذي هو ذات الموصوف فعنى احتياجا الى الفاعل هو احتياج الموصوف الى التلبس  
 بالادصاف العينية ليس فشاء نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف المنضم الى ذات الموصوف فالوجود والاقتضا بالوجود  
 لما كان من الاعتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسهما اثر الجاعل اذ اثر الجاعل متحقق في الواقع لا محالة فانما يكون اثر الجاعل  
 مصداقها الذي هو نفس الماهية المقررة في الاعيان بخلاف ما لو كان الوجود برصفة منفصلة الى الماهية اذ لا يكون مصداق  
 الوجود والاقتضا بنفس الماهية واذ هو انتزاعي فاذ الجاعل هو نفس الماهية العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون الماهية  
 عينية لانه اعتبار عقل لا تحقق في الواقع انما التفرع فشاء وهو نفس الماهية العينية ولا يمكن للمشايخ ان يذهبوا الى كون  
 هذا المعنى الانتزاعي والاقتضا عقل اثر الجاعل بل هم انما يذهبون الى ان خلط الماهية بالوجود الذي هو صفة منفصلة الى الماهية  
 اثر الجاعل ففهمهم مبني على كون الوجود منتزعا في خارج الى الماهية كما توهم به تاكل من هم يقولون ان اثر الجاعل كون الماهية منتزعا عنها ووجوده  
 عتق ان اثر الجاعل الماهية لا يكمل على تقدير كون الوجود صفة منتزعة وشد في الحقيقة فيس سر في كماله في سر في كماله  
 كون الماهية موجودة ونسبة الماهية الى نفس كونها مجهولة باعتبارها مصداقها نفس الماهية بلا حثية فهي المجهولة



قد ثبت الجبل البسيط بلا كلفة او ما بهية مع حيثية انتراعية او انضائية وهو باطل لان كل حيثية انتراعية كانت او انضائية متأخرة  
 لما بهية بعده وجوده لا اقل من ان يعرضها مع وجوده باطل يكون مصداق وجوده او غير من مصداق اذ المصداق يجب تقدمه على المصداق  
 في خلاصة كلامه لا يخفى وثاقته وما توهم بعض اشراح من ان المعنى الربطى موجود بوجوده او وجوده مشهور في الخارج فالنسبة في قول  
 موجوده موجودة في الخارج واثر للجامل هذه البطلان ونجسته عشر اوجه في فاتحة البحث فلا يلتفت اليه الا جواب فائده الحكماء قدس سره  
 عن نه توهم بعد تسليم وجود الغيبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجبوتية الصفات البهية باوجود مجبوتية صفات  
 قولنا البهية موجودة وكون اثره في المعين تقرر مصداقه ندى يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجودا بالصفات ونحوه فـ  
 فرق بين ان يكون الصفات متحققة في الخارج وبين ان يكون الشئ مستغنا بالوجود في الخارج واما كان اثره مفاداً القول و  
 مفاده ليس الا نفس البهية ولا يصلح شئ اخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المجبوتية مع لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد اليه  
 كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما متينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن للنسبة وجود في الاعيان واما وسلم ان النسبة موجودة  
 في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذي هي بكائية ومن حيث وجودها في الخارج يحكي عنها ومصداق  
 فعل في قول مفاده نفس البهية ولا يصلح شئ اخر للمصادقية والمفادية فيكون هي المجبوتية غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود والنسبة الرابعة  
 بينه وبين البهية وجود في الخارج لكان متنازعا ومصداقا في الواقع نفس البهية فيكون هي المجبوتية فالوجود الباطل وجود  
 النسبة وسائر التزاعيات في الخارج بوجود غير وجودها مستحيها واستدل بعض افاضاء من المتأخرين على حجية الجبل البسيط بان  
 الحقيقة من حيث هي هي ما ان لا يتعلق بها الجبل او يتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغفار الممكن عن العلة وعلى  
 الثاني اما ان يكون المجهول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب اما ان يكون نفس الحقيقة مجبوتية بالعرض فيلزم تقدم البهية المخلوطة  
 بالوجود على نفس البهية من حيث هي هي والبهية المخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود لا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس البهية عن  
 الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل او رده عليه لوجوده منها انه لا يستحال في تاخر نفس البهية عن البهية المخلوطة باخر  
 في حكم الجبل فان هذا خلافا لما في تقدم البهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتأخر عن شئ  
 باعتبار تقدمه عليه باعتبار آخر ومنها انه لا يلزم على تقدير كون البهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس البهية تقدم الوجود على  
 نفس البهية اذ ما مع التقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها انه على تقدير الجبل المؤلف المتقرر بالذات هي صيرورة لما بهية حيث  
 والوجود والبهية متقرران بالعرض فهما متأخران عن لما بهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتأخرين عن شئ متأخر عن  
 المتأخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن البهية مع كون لما بهية والوجود كليهما متأخرين في الجبل عن صيرورة البهية  
 موجودة توهم البهية المخلوطة بالوجود متأخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقيدي معنى مفهوم قولنا البهية الموجودة متأخرة

مسلم لكن لما بيته متأخرة عنه اذ لم تقرب لهذا المركب انما اتقرر للمهية ثم يعقل نتيجه منها الوجود ويجعله قيدا فيحصل مركب تقييد  
 وان ايد به عاقد تواتر المهية موجودة ومصدق فلا مسلم تاخره عن الوجود وليس هذا مركبا عن المهية والوجود حتى يكون متأخر عنه لثرا  
 بل عن اثره وتقيد عن المطلق ومنها انما يختار ان المهية من حيث هي غير مجعولة اصلا وادال مكان عند اصحاب الجعل الموفق  
 كيفية نسبة لوجود الى المهية فالحتاج الى الجاعل عنه هي نسبة الوجود الى المهية لا المهية لنفسها فلا تغيير في استغناء المهية للمكان  
 عن العلة بكذا قال النظار وانما من هذا كله فنحن عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما  
 نفس المهية بل بزيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب واثره بالذات المهية المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود صفة  
 زائدة عليها منضم اليها في الخارج ونفس الماهية اثر بالعرض واثره الماهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليست اثره صلا  
 وانما الاحتمالان الاخيرين باطلان اما الثاني منهما فلان المهية لا تعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل من شيء ولذا  
 يمكن سلبها ما سلبا شيئا عنها عن نفسها فلا يمكن ان يقال بها ليست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل الموفق  
 لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض فانهم يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض واما الزعم كون المهية ذاتا عين عدم وهم غير  
 قائلين بذلك واما الاول منهما فلان المهية من حيث هي وكانت اثر للجعل بالعرض وكان اثره بالذات مهية منضم اليها  
 الوجود في المحولية فتكون متأخرة عنها واما بالعرض متأخرها بالذات واما مهية المنضم اليها الوجود متأخرة لا محالة عن الوجود وكان  
 شوب المنضم اليه لشيء من اي ما خذ مع انضمام البياض اليه متأخر عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان التقيد انطوائيا او  
 عارضا ولو تنزلنا فلا اقل من ان يكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود مأخوذ معه ولو كانت المهية المنضم اليها الوجود  
 مقدمة على الوجود فاما ان تكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون المتقدم على الوجود المهية المنضم اليها  
 او هو بل نفس المهية من حيث هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثر للجعل رجوع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم  
 الوجود على الوجود فقط ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس المهية في فعليتها متأخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان  
 لان انضمام شيء الى شيء كان الى اي شيء كانت فرع فعلية المنضم اليه اذ لا معنى للانضمام الى الاشياء المحض بحكم البداهة فتقط  
 جميع الشبهات الموردة على الاستدلال ابا الاول فلان تاخر نفس الماهية عن المهية المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان  
 يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطلان اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير الا ان فلان المهية المخلوطة  
 بالوجود لما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس المهية فاما ان يكون الوجود المنضم اليها مقدم على نفس المهية  
 او على الثاني فيكون المتقدم على نفس المهية نفس المهية لا المهية المنضم اليها الوجود على الاول ثبت تقدم الوجود على نفس المهية والاول مع المتقدم  
 ان يكون تقدمه انضمامه الى الجعل الكلي اسلب الكلي اما الثالث فلان اثر الجعل على تقدير الجعل الواف هو مصداق صيرورة المهية موجودة

وهي المبهمة المنضم اليها الوجود فعلى هذا التقدير يكون فعلية نفس المبهمة فرعاً لانضمام وجودها اذ انضمام الوجود اليها لا يجعل  
 ما تحت ونفس اما بية اثرها بالعرض قد يمكن القول بكون انضمام الوجود فرعاً فعليه مبهمة على هذا التقدير فاستثنى من تأخر الوجود  
 من مبهمة مع القول بتأخرها من مبهمة موجودة في استقرارها من الوجود بان صدق قولنا مبهمة موجود وليس  
 متأخر عن الوجود لانه ليس مركباً عن المبهمة والوجود حتى يلزم تأخره عنه تأخر كل من جزؤه من المطلق وان التفرقة بينهما  
 مبهمة ثم عقل شترج منها الوجود كما ذكره في فاعلية تيم لم يكن الوجود منتهى سعة من مبهمة اذ على كونه صفة منسوبة اليها  
 ليس صدق قولنا المبهمة موجودة نفس المبهمة بل هي المبهمة المعروفة للوجود وان شك انما ليست مقدمة على الوجود بل هي  
 متناهية عن الوجود او مع كمالها وكون التفرقة نفس المبهمة وكون الوجود مستلزماً عنها غير متصور على تقدير كون الوجود صفة  
 منتهية وقد عرفت ان القول بالجعل الموهبة انما هي تيم على تقدير كون وجود صفة منتهية فلهذا لا يراد منه ان القول بالجعل  
 البسيط انه يرد عليه اما اربع فقد شرنا في دفعه في تأخر تقرير الاستدلال حيث جئنا الى اثنى الاخير واما قول المعترض  
 الا يمكن عند صاحب الجعل الموهبة كيفية نسبة الوجود الى المبهمة فان اراد به ان يكون كيفية نسبة الوجود الى المبهمة بانها  
 نسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الا يمكن كيفية نفس الماهية اصلاً بالذات وادعى عرض وان اراد به انه كيفية نسبة الوجود  
 الى المبهمة فقد وسميت كيفية المبهمة اصلاً بالذات وله عرض فذلك باطل لانه من عندكم كيفية النسبة اولاً بالذات  
 والمهية ثانياً بالعرض ولذا يقولون ان الماهية اثر الجعل بالعرض فادعى صاحب الجعل الموهبة فلهذه شبهات لابد من  
 كشفها فنبينا انه لو تعلق الجعل بنفس مبهمة زعم المجعولة الذاتية ولد قال بشيئين من عند وقد كان لكل الشمس الجعل اصر  
 الشمس مشتمل من جعل الشمس موجوداً والجواب ان الجعل بسيط لم يتعلق او بالذات بكون الماهية مبهمة بل انما تحقق بنفس  
 الماهية ونفس الماهية هي صدق كون الماهية مبهمة فان اراد بزم المجعولة ان يتعدى على تقدير الجعل البسيط ان الجعل بسيط  
 متعلق بكون المبهمة مبهمة فذلك ممنوع فان الجعل المتعلق من المجعول والمجعول به هو الجعل الموهبة دون الجعل بسيط  
 ان اراد بان الجعل بسيط متعلق اولاً بالذات بنفس الماهية ونفس المبهمة صدق كون الماهية مبهمة فبهذه الاعتبار لزمت  
 المجعولة الذاتية فذلك مسلم وقسم ولا خيرة في الاستحالة المستحيل ان يكون ماهية متفرقة ثم جعلها بجعل مبهمة وهذا غير لازم  
 فان المبهمة قبل الجعل لم تكن متفرقة ولا ماهية ثم جعلها بجعل صارت متفرقة وماهية وبأجله الحال هي المجعولة الذاتية كجعل  
 ستانف غير جعل الماهية فيها وانه غير لازم واللازم هو المجعولة الذاتية بعين جعل الذات وهو غير مستحيل كيف ولو كانت مطلق  
 المجعولة الذاتية مستحيلة لزم على المشائية ان لا يقال ان الماهية هي صمد ما ليست مبهمة ثم اذا وجدت صمدت مبهمة فكونها  
 ماهية حادث لا بد له من محدث وقول الشيخ ليس حجة علينا اننا سنأفون باقاً ولا بد من ان كانت او باطله انما نؤمن بما هو الحق وبالله

اخرج منها ان جعل الذات الممكنة في ذات هو ذاته الوجود الى الهية لان المكان كيفية للنسبة والجواب بامرنا الاشارة الى ان الاشكال كيفية للهية  
 وباني بعض شرح من انه اوسم ان الاشكال كيفية للنسبة فيوزان يكون الاحتياج اولاً وبالذات للماهية وثانياً بالعرض للوجود  
 ان نسبته فبند معنى تغير الجعل بسيط ساقط اذا ضرورة وشاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وهو المحتاج  
 الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل بالجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشرح قال يريد على اصحاب  
 الجعل بسيط اشكال عظيم ونسب لبيان مقدمات مقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين  
 طرفين على انه مرارة للملاحظة في انه خلط ما ان يكون واجبا وممكنا او متعنا اذ هم قد نصوا على ان قيمة المفهوم الى المواد اشقة  
 قيمة راصرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس بمنتهى ولا واجب فلا بد ان  
 يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه على امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير  
 ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الاشكال هو المخرج الى المجموعية  
 لا غير الاشكال ان تعدد السبب يستوجب تعدد السبب لاقتناع توارس بين على سبب واحد اذا تم بعدة فنقول خلط الهية  
 بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق بجعل الجاعل  
 بالذات كما انه يتبع بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ارادوا الشاؤون وكان ذلك حقيقة مجع بين المذهبين  
 او يتعلق بجعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في اثباته فيجعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما سوقوف على الآخر فخرج  
 الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروص فيكون الجعل بالحقيقة مع جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكان  
 حقيقة انها مخرج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها اذ مخرج الى جعل الذات فيلزم توارس بين معنى الاشكالين  
 على سبب عدو هو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارة وانت تعلم ان هذا الكلام مع طول لا يرجع  
 الى طاكل لانه لا يربط عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين الهية والوجود ولا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع  
 نفس الماهية وتعلق تنزع عنها الوجود وخلطها بالوجود فنعم للوجود وخلط الهية بالوجود وجود ذمى منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا  
 تم بعدة فنقول لما كان الوجود في الواقع امر واحد هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امر واحد هو نفس الماهية والوجود  
 والخلط فاذ كان الوجود لهما في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن نفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط  
 اكد بهما معنيين انتزعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية مشتركة  
 في الوجود لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون التحقق هناك بالذات ثلثة اشياء الهية والوجود والخلط بل  
 انتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في ان كان هناك امكان واحد فيسبب الى الماهية اولاً بالذات

ان لوجوده خلط ثانيا بالعرض والقوم انما صرحوا بنفي الاسكان بالغير معني ان يكون مكان اشئ معلولا لغيره لا معني ان يكون  
 هناك مكان واحد متساوي في اولها وبالذات والاشئ آخر متشعب عنه ثانيا بالعرض فان ارادنا القائل بقوله في المسئلة الاولى  
 انهم لا يمكن ان يقال ان اسكانه بالعرض وان اسكانه عين اسكان الهية لا يمكن ان يقال ان اسكانه فلهذا معلول بالغير معني ان  
 يكون الخلط في حد ذاته واجبا لمتساوية يصير ممكنا بسبب غير مسلم لكن لا يجدي ادنا نقول بان اسكانه بالعرض بهذا المعنى وان ارادنا  
 ان يمكن ان يقال ان اسكانه هو اسكان لمصدر حقيقة والخلط بالعرض بالغير مسلم وهم غير مصرحين بذلك ان ارادنا ان لا يمكن  
 ان يقال ان اسكانا واحد ثابت لنفس الهية والخلط كليهما حقيقة وبالذات فذلك مسلم لكن لا نقول به وان ارادنا ان لا يمكن ان يقال  
 ان اسكانا واحد ثابت لنفس الهية ولا وبالذات والخلط ثانيا بالعرض بالغير مسلم وقد ذكرنا لممكنين انما يستلزم تعدد الاسكان  
 بالذات اذا كان الممكنان ذين مستقلين بالتحقق وليس هناك ذلك اذا كانت المستقلة بالتحقق هي نفس الهية والخلط متشعب  
 عنها واما ان في اكمل بالعرض يكون وجود واحد متساوي في ذات الموضوع بالذات الى الجمول المتشعب بالعرض فكان تعدد اثنين  
 في اكمل بالعرض لا يستلزم تعدد الوجود بالذات كذلك تعدد اثنين بهما لا يستلزم تعدد الاسكان بالذات ولهم فيه ان لوجود الاسكان  
 وغيرهما ثمانية بعد موصوفتهما في الواقع والموصوفات المتحقق في الواقع فيما نحن فيه هي نفس الهية كما ان الموصوفات بالوجود في  
 الواقع في اكمل بالعرض واحدة هي ذات الموضوع اذا عرفت هذا فنقول المتحقق حقيقة في الواقع هي نفس الهية وهي الممكنة بالذات  
 وهي الجعولة بالذات واما الوجود والخلط به فانهما متشعبان في الواقع بالعرض فاسكانهما في الواقع بالعرض بجعلية هما في الواقع بالعرض اما  
 من حيث وجودهما الذي المنفرد عن اما بهيته بعد ان تنازع فيما بهيتان منفردتان عن نفس اما بهيته التي هي في الواقع مصدر قهها وممكنات  
 بالذات ومجردتان بالذات جعلتا بسيطا متغايرا لجعل الهية في الواقع ولا ضمير فيه فظهر ان ما ذكره تطويل بلطائل تبويل بلا غائل ثم لا ينبغي  
 ان يبالا لشكلنا بعض على اصحاب الجمل المتولفات ان نفس اما بهيته لا تخلو عن المواد الثلاثة اذ القسمة اليها عاصرة وليست متمسكة لا  
 واهية فهي ممكنة وليس اسكانها بالعرض ولا نفس اسكانها بالخلط اذ لا اسكان بالغير ولا معنى للاتحاد للاسكانين فهي اما مجعولة بجعلها بالخلط  
 فيكون ذلك جمعا بين الله وبين اربعين جعل الخلط فيكون الجعل حقيقة جعل الخلط فيكون كمالا الاسكانين على لا فتارة الخلط فيلزم تم  
 سبين على سبب حد فلابد بتخصيص هذا الاشكال بالجعل بسيطا منها ما اوردوه لبعض الآخر من اشراح قال ما ظهر لي وتقرر عندي و  
 جو ان يكون هو الحق يقيني تهيه مقدمات الاول ان مصداق اكل تصوريه معنيان الاول المحكي عنه للقضية والثاني آله صدق  
 اكل معني ان يكون على مصدر بحيث لم يتحقق لم يصدق القضية وهو في الحقيقة ما يكون على المعنى الاول فان صدق القضية عبارة  
 عن كونها مطابقة للمحكي عنه فيكون على الصدق هي صدق المحكي عنه وبالعكس الثانية ان الهية من حيث هي هي لا بشرط شئ ليست الا  
 المحكي عنه للذاتيات لا لغيره من العواض وكلها يفر من سواها يصدق عليها عن اما بهيته سلبا بسيطا في هذه المرتبة والمحكي عنه له هو اما بهيته



مع امرضامى وانترامى وانهما تقرعانهم بحكم الفطرة البسيطة اليه ان الوجود ان لم يكن محمولاً على كل مرتبة انما  
 تستحق محمولية بالحكي عنه وتنتزع منه بل المحمولات محمولية واحدة ولا تستحق محمولية باليس بمحكي عنه ولا تنتزع منه بل باليس المست  
 بين الفريتين فكذلك الحال في الاستغناء عن الجاهل الرابع ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او بليات مركبة لا تخلو عن وجود  
 البلي في مرتبة المحكي عنه بين مبداء المحمول في ذات الموضوع كيف ولولم يكن ارتباطه لمبداء المحمول بالموضوع لم يصدق الربط الا في ذات  
 الذي هو في مرتبة الحكاية غاية الامران ان العرض التي هي سوى الوجود لما كانت لبا وجود سوى وجود الموضوع يكون وجوده باق  
 لنفسها بوجوده بالموضوع واما الوجود فلهذا احتياجه الى الوجود حتى يكون موجوداً لا يكون له وجود في نفسه هو وجوده للموضوع فانه لا  
 يكون له وجود للموضوع وارتباطه فكلها صرح البعض فذلك الوجود والربط الذي يكون في مرتبة المحكي عنه قد يعبر عنه بالانصاف لبعض  
 والحلول التام وغير ذلك وبالجملة كل معنى سوى الذاتيات لا ارتباط في نفس الامر مع الموضوع معناه على عدم ذلك ارتباطه اما  
 بالبرهان وبالحس بمشاهدة الاثار غير المضمك بعدق القضية اذا انتهت المقدمات فتقول المرتبة التي يعبرون عنها بالفعلية  
 والتقرير بمجاولها اثر البعل البسيط بالذات اما المراد بها نفس المبهمة من حيث هي التي ليست الا مطابق حل الذاتيات  
 دون العراض سوار كانت جوداً وغيره فيكون مستتباً لجعل ثبوت الذاتيات بل محمولية بالثبوت ليست عبارة الا محمولية بده  
 المرتبة فان محمولية كل قضية كما شئنا الى عبارة عن محمولية مطابقتها ولا يكون مستتباً لصدق البلية بسيطة فان مرتبة الماهية  
 من حيث هي بل انضمام معنى زائد عليها ليست مطابق للذات الايجابية سوار كانت بليات بسيطة او مركبة بل هي مطابق لسلها  
 فيحتاج صدق الوجود الى جعل متانف لها هو المحكي عنه لان ارادوا بها نفس المبهمة مع غلط معنى زائد عليها فيرجع الحال الى الجعل  
 المولف فقلت المراد بها البلية من حيث هي نحن مطابق لجعل الوجود وليس هو الماهية من حيث نفسها بل هي من حيث استنادها الى  
 الجعل قلت اولاً ان الاستناد الى الجعل حشوية تعليلية فهو المصدق بالمعنى الثاني والكلام في المصدق بالمعنى الاول وعلى  
 التنس لعل المقدمة الرابعة تكفي مؤنة دفعه فان مطابق كل عقد كما عرفت في تلك المقدمة ليس الارتباط محمول بموضوع وثبوت  
 له الارتباط معنى اقرب فالحق انه لا يلزم الماهية من حيث هي للمحمولية كيف وهو ينفي الى جعل ثبوت الذاتيات لذات ومزجها  
 المقرعان الفريتين ويخرج في صدق حمل الوجود الى جعل متانف لمطابقه ولذا قل الشيخ ما جعل اسم الشمس مشابهاً لجعل الشمس  
 موجوداً فليس المحمول الارتباط المعنى المصدرى انترامى للوجود مع موضوعه من حيث هو ارتباط انتهى كلامه وانت بعد احاط  
 باصول قرنايك واذا عاك بمقتضى قولنا عليك ملك فتبين ان ما ذكره مع طول اوجه من سنج العناكب واو من ران الوجود  
 ليس صفة منضمة الى البلية بل هو معنى انترامى فشا انترامى نفس الماهية بالانضمام من اليها وازيادة معنى عليها كما حققنا فيما سبق  
 وقد عرفت في القائل ان الكلام انه هو في المعنى المصدرى انترامى للوجود وكما يدل على ذلك مركباً من صدق قولنا الماهية هو

نفس الالهية مع انضمام امرائها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بل افرق بين مظاهير الذاتيات ومفهوم الوجود  
 اصلاني هذا الحكم فمرادنا بالمرتبة التي نغير عنها بالتقرير والعلية ونجعلها اثر الجعل سببها بالذات هي الماهية من حيث هي كما انها  
 مصداق للذاتيات مصداق الوجود فيكون جعل هذه المرتبة متبعا لمصدق الالهية بسببها مستتب مصداق الذاتيات ذلك  
 لان الوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري عند نفس الماهية فيكون نسبت الوجود المصدري الى الماهية كنسبة الانسانية الى  
 الانسان فكما ان الماهية ارشاد من حيث هي مصداق الانسانية كذلك مصداق الوجود وانما لا يصح سلب الوجود عن الماهية  
 من حيث هي بل معنى ان الماهية من حيث هي ليست عين الوجود المصدري لا يعني انها ليست عين مصداقها الجعول  
 بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق الوجود وتكون الماهية مخلوقة بالوجود وبالذاتيات  
 جعول بعين جعل نفس الماهية جعلا بسيطا واما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي للجعول كيف وهو يعني الى جعل ثبوت  
 الذاتيات للذات وهو خلاف المقرر عند الفريقين ويخرج في صدق حمل الوجود الى جعل متانف لمطابقة ساقط اما الاول فلان جعل  
 ثبوت الذاتيات للذات ان اراد به جعل بعين جعل الذات فهو ليس بمحال لا خلاف المقرر عند الفريقين ضرورة ان الماهية في  
 حال عدمها ليست مخلوقة بالذاتيات لانه ليس شيئا عين العدم واذا جعلت صارت مخلوقة بالذاتيات فمطلبا بالذاتيات ما واث  
 بجعل بعين جعل الذات وهذا المعنى لا ينكر احد من الاشراقية والمشاوية هما ينكره مثل صاحب لائق المبين والاحتداد البطين  
 له باب عند اولي انا باب وان ريد جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل متانف وارجع الذات فبجمل غير لازم وادع  
 فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجهولية ثبوت الماهية هي مجعولية الماهية نفسها ومجهولية الماهية نفسها هي مجعولية  
 مصداق الوجود لما ذكرنا القائل من ان مجعولية مرتبة الحكاية هي مجعولية مرتبة المحكي عنه فلا يحتاج بعد مجعولية نفس الماهية الى مجعولية  
 متانف لمصداق الوجود كما نرى فظهر ان ما ذكره شبهة دجيمه لا يرجي ان تكون هي الحق وحكمك ودريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث  
 هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق الوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين  
 الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقها فقط اذ ذكره في المقدمة الثانية ولعلك ذهنت لاصول كررت عليك وتحتيات  
 قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه الا في مرتبة الحكاية لا في مرتبة المحكي عنه اذ ليس في مرتبة المحكي عنه الا نفس  
 الماهية وليس فيها شيئا ان احدهما مرتبط بالآخرهما بالماهية والوجود لو كان كذلك لكان الوجود صفة منصفة الى الماهية مع انه معنى  
 مصدري اشتراحي كما اعترف به هذا القائل ايضا فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او مركبة  
 او مخلوقة وجودا بطبي في درجة المحكي عنه بين مبدأ الجعول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود المصدري  
 وان تحقق له نفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحققه في الواقع لا غير واذا لم يكن يتحقق بنفسه في الواقع لم يكن ان يكون

له ارتباط بموضوعه الذي هو نفس الشئ في مرتبة المحكي عنه فيتحقق الارتباط بين شيئين في الواقع فرع تحقق ذينك شيئين فيه  
 وما ذكر من انه لو لم يكن لبدء المحمول ارتباط بالموضوع لم يصدق الربط الايجابي الذي هو في مرتبة المحكي بينهم لا ترى ان حمل الذات  
 على نفسها حمل ذاتياتها عليها اذ لا ارتباط هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول وما ذكره انما يصح فيها اذا كان مبدأ المحمول  
 صفة زائدة على الموضوع والوجود ليس كمنصبة نفس فلما انتزعت فالحكي عنه في البليات بسيطة لغرض الموضوع من زيادة حقي طبعها ثم الوجود  
 الرباطي الذي يربطه العاقل في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود باعتبارها من نسبة كونه فتقتضي نسبة كونه بين بسيطاتها في مرتبة المحكي عنها  
 في مرتبة المحكي عنه او عبارة عن الوجود المستقل الذي يمتد اعتبارا غير مستقل كوجود الاعراض فتقتضي مرتبة المحكي عنه في جميع العقود  
 ايضا باطل اما اول افلان هذا المعنى غير متحقق في البليات بسيطة اذ الوجود للوجود كما اختزن في العاقل فكيف يعنى تحقق بالمعنى  
 في ما هو المحكي عنه للبليات بسيطة وكيف يظن ان اختزنها كلها لا تقوم من هذا الوجود الرباطي في مرتبة المحكي عنه واما ثانيا فلان  
 الاعراض الانتزاعية كالزوجية والفردية وغيرها ليس لها في الواقع وجود منسب الي موضوعات باطل وجودها هو موضوعات با  
 فلا يتحقق في المعنى في كثير من البليات المركبة اليه في مرتبة المحكي عنه الذي هو عبارة عن الواقع فتتعلق البليات البسيطة او  
 عبارة عن الانقسام والعروض الغايرين للعينين لاولين كما هو مقتضى كلامه فتقتضي جميع العقود في مرتبة المحكي عنه ايضا باطل اما  
 اول افلان هذا المعنى من خرافات صاحب الفرق المبين وهو غير محصل بعد بل ما يفهم من العروض الوجود والعرض المنسب الي  
 موضوعه بانه قيد من الانقسام الاكون شئ موجودا لا عرض فهو راجع الى الوجود المستقل الذي يمتد اعتبارا غير مستقل قد بان  
 انه غير متحقق في البليات البسيطة مطلقا وفي كثير من البليات المركبة في المحكي عنه واما ثانيا فلان الانقسام والعروض منحوبا  
 معان اعتبارية لا قطع الوجود في الواقع الا بشئ انتزاعيا ومناسشي انتزاعيا في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة  
 في الموصوفات وذوات الموصوفات الموجودة فيها الصفات فاولى مناش لا تنزع معنى العروض والثانية مناش لا تنزع  
 معنى الانقسام واما في الصفات الانتزاعية فلا يصح ان يقال ان مناشي انتزاع هذا المعاني الاعتبارية في الواقع الصفات  
 الانتزاعية الموجودة في موصوفاتها او موصوفتها الوجودية فيها تلك الصفات فلا وجود للصفات الانتزاعية في الواقع انما  
 الوجود لموصوفاتها فحسب الذهن في مرتبة المحكي عنه في موصوفاتها الى منبوباتها المنتزعة فمناشي انتزاع هذه المعاني في  
 الواقع هناك هي مناشي انتزاع مبادئ المحولات التي هي صفات انتزاعية وعلى هذا الموجود في الواقع في مصاديق العقود  
 التي مبادئ محولاتها انتزاعية هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث ينتزع عنها مبدأ المحمول قد يتحقق الوجود الرباطي في مصاديقها  
 ولما كان الوجود نفس صيرورة الذات وكان انتشار انتزاعه نفس الهوية بلا حيثية زائدة كما تحققنا فيها سبق نصداق حمل الوجود هو  
 مصداق حمل الذاتيات وهي نفس الذات فبما انها انتشار لا تنزع الذاتيات وانتشار ارتباط الذاتيات بالذات كذا لك هي نشأ

لا تنزع الوجود ولا تنزع ارتباط الوجود بها فذكره من تحقق الوجود والباطل في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وان اراد به تحقق مفهوم  
 الوجود والباطل في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداق فان اراد ان مصداقه ساطعا سوار كان نفس ذات الموضوع  
 فقط ادعى مع معنى زائد عليها يتحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فسلم لكن لا يجزئ ان هذه المعنى يتحقق في مرتبة المحكي عنه  
 محل الذاتيات الغير ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود في نفس الماهية وان اراد ان للوجود والباطل  
 مصداقا فغاير الذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود وقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا  
 التي مبادئ محمولاتها صفات انضمامية لافي الهيئات البسيطة ولا في كثير من الهيئات المركبة فظهر ان محل ما ذكره  
 مسطرة يثبت بزخارف البرهان ومخالفة مذهب الخلق البساط والاذهان ولقد اظننا الكلام وارغبنا الزمام تشييعا لانهم  
 وكشفا لادام واسدول التوفيق والالهام وسنها ما في بعض الشروع وما صله انه لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود  
 كما يحكم به الجبل السبيط لزم ان يكون الماهية في تلك المرتبة معبرة عن الوجود ويكون صدق محل الوجود عليها في مرتبة متأخرة  
 عن نزهة المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتأخرة ان بقية كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه  
 في المرتبة الثانية ترجح بلا مرجح وان لم يتحقق كما صدرت بل فخطبها معنى آخر انضمامي او انشراعي فلم يكن الماهية المتقررة  
 مصداقا لمحل الوجود فلم يكن صدورها كافيا في حله بل يحتاج الى جعل متالف للخطا فيرجع الى الجبل المولف هذا خلاصة  
 كلامه وانت تعلم انه من الاشتغال لان الوجود لما كان انشراعي لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود والمنشأ انشراعي  
 فانشأ انشراعي هو المتقرر له تقدم على المعنى الانشراعي للوجود وتقدم المصداق على الصداق فان اراد بلزوم كون الماهية  
 في مرتبة التقرر معبرة عن الوجود وكون صدق محل الوجود عليها في مرتبة متأخرة لزم كون الماهية في مرتبة التقرر معبرة  
 عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم مما هو متصورنا وان اراد بلزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود  
 المصدرى الحاصل في الذهن بعد الانشراع ومتقدمة عليه تقدم المصداق على الصداق والمحكي عنه على الحكاية والمنشأ  
 الانشراع على انشراع ذلك لازم وملتزم ولا ينفي كون صدق الوجود عليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متأخرة عن  
 تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انشراع الوجود  
 انشراع الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر الماهية وفعاليتها لانها غشاة الانشراع والماهية في المرتبة  
 المتأخرة باقية كما صدرت ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الوجود كونه منشراعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة منشأ  
 الانشراع والمحكي عنه وانما هو بعد الانشراع في المرتبة المتأخرة فيعمل على الماهية بعد الانشراع والتسرفية ان في المرتبة  
 المتقدمة وحدة محكي ليس فيها شيان الماهية والوجود حتى يقال ان الوجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

في المرتبة الثانية فبما كان شيئان ماهية والوجود فيجب فيها صدق الوجود وحمل على الماهية بذاتية التحقيق والله الى التوفيق  
 ومنها ان اثر الجعل بسيط في نفس ماهية بشرط شيء فيلزم ان لا يتعلق بعمل بالشيء من ذاته نفس ليس بنفس الماهية  
 لا بشرط شيء وهو خلاف ما ذهبوا به من ان متعلق الجعل اولاد بالذات هو نفس الماهية لا بشرط شيء فاذا انقررت  
 بقا خادما من شخص في نفس ذات فاضت من الجاهل مسدوق بوجوده شخص جميعا فجعلها بعمل شخص بعينه ليس  
 معنى تعلق الجعل بالشخص ان ذلك ان الشيء شخص اولاد يتعلق به الجعل بعد الشخص وهو بعبارة بالذات فان ذلك  
 يعني ان فعلية الماهية قبل الجعل اما على سبيل الجعل المؤلف فاما من شكل ازل يكن على ذلك المذهب جعل  
 الشخص موجودا لا بمعنى ان يكون الجعل هو الشخص بما هو شخص اذا شخص بما هو شخص هي الماهية المعروفة للوجود  
 الخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجودا لا بمعنى ان يكون الجعل هي نفس الماهية فان الجعل ليس هو اما الوجود  
 المطلق فيكون الجعل عبارة عن شيء كلي الى كلي فان الجعل المؤلف مال الى ضم الوجود الى الماهية وخلق الماهية بالوجود  
 الجعل الجعل الوجود على هذا التقدير هي الماهية والوجود المطلق والنعمة بطمين لا يفيد البندية كما تقر عند جميع الماهية  
 الخاص واذا الوجود عند جميع من احوال من خصوصية العوائق فرع خصوصية معروفها بما كما هو مسلم عند الفريقيين فاما معنى  
 خصوصية الوجود مع كون الجعل هي نفس الماهية وقد ظهر بما ذكرنا برهان ان الحق هو القول بالجعل البسيط وقد  
 لوح باقتضائهما اثر الجعل بسيط في نفس ماهية وفي عين الشخص ومصدق الشخص بالانعام معنى زائد اليها وان ما  
 ان شريك هي اما لا تميز كما بينا اليه ونهنا عليه اجمالا حيث حققنا ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المؤلف فهي  
 الماهية المخلوقة بالوجود فانقول: جعل المؤلف انما تفسيره ان الماهية مخلوقة بالوجود والوجود منقسم اليها في الواقع  
 وليس الامر كذلك كما احتجنا ومن العجائب ان بعض الشارحين بعد ما حققنا ان اثر الجعل بسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط  
 شيء واثر الجعل المؤلف مرتبة الطبيعة بشرط شيء وهو المخلوق بالوجود او رد على نفسه بان على هذا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها  
 الماهيات بشرط شيء وهو خلاف ما ذهب الى اشتراكه ثم اجاب عنه بان هذا المخلوق يقع في الكلمات نظر الى وجودها بطابع و  
 في الجزئيات نظر الى الوجود الخاص بكلها المخلوقين لبيان بشرط شيء هو الوجود انتهى وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر  
 الجعل بسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط شيء واثر الجعل المؤلف مرتبة الطبيعة بشرط شيء هو الجواب عما كان قد احتجنا به من ان الوجود هو الجعل البسيط في الحقيقة  
 اصدية هي التحقيق في الواقع الا اننا نرى اننا قد بينا ان الوجود هو الجعل البسيط في الحقيقة والوجود هو الجعل المؤلف في الحقيقة والوجود هو الجعل المؤلف في الحقيقة  
 انما يتحقق في الخارج حاله في الماهية المعروفة بها فالوجود في الخارج شيئان الماهية والوجود في الجعل المؤلف الماهية المخلوقة بالوجود هي الماهية  
 بشرط شيء وبذلك يكون الوجود عليه او رد على نفسه فان الجزئيات على راي اصحاب الجعل البسيط ليست هي



هي الماهيات بشرط شي بالمعنى الذي هو اثر الجعل المولف فان الماهية بشرط شي التي هي اثر الجعل المولف معناه الماهية المنقضة  
 اليها صفة الوجود فان الوجود على رايهم ليس صفة منقضة اصلا لاني انطيات ولا الى الجزئيات فليس الكل هو الماهية المنقضة اليها  
 صفة الوجود ولا الجزئي هو الماهية المنقضة اليها صفة الوجود وان كان هذا ان الفرق بين اثر الجعل بسيط وبين اثر الجعل  
 المولف هو الفرق بين مطلق الطبيعة وبين الطبيعة الخاصة سواء كان الوجود ام متزاجيا وصفة منقضة قد لا يكون خيرا صحيحا اما اذا  
 كان الوجود متزاجيا فقد يستقيم القول بالجعل المولف اصلا اذا خلط بالوجود في الواقع على هذا التقدير ان يتحقق في الواقع  
 على هذا التقدير فليس الطبيعة لا الطبيعة مع الوجود اذا تحقق لوجود في الواقع على هذا التقدير لكونه متزاجيا ان يتحقق لغيره فليس الطبيعة من زيادة  
 عليها اما ان كان الوجود صفة منقضة فلا يتغير بغيره بل بسيط اذا لم يكن نفسية على هذا التقدير يصدق بوجوده فلا يتبين جعلها صدق الوجود عليها بل  
 يحتاج الماهية في صدق الوجود عليها الى جعل مولف بينها وبين الوجود فلا يمكن ان يقال ان الفرق بين اثر الجعل المولف  
 واثر الجعل البسيط هو الفرق بين شخص هي الطبيعة الخاصة وبين مطلق الطبيعة لا بشرط شي واما ما ذكره هذا القائل في الجواب  
 فليس بمعنى ان الوجود خاص بسايق الشخص فهو مأخوذ في الشبان الخاصة التي هي الجزئيات فلا يمكن تحليل الجعل المولف  
 بين الطبيعة الخاصة وبين الوجود خاص فلا يمكن ان يكون خلط الجزئيات بالوجود خاص اثر الجعل المولف ولا يمكن ان  
 يوفق الطبيعة الخاصة عن الشخص بالتباس الى الوجود الخاص لا بشرط شي وبشرط شي في هذا الطبيعة المأخوذة مع الوجود خاص  
 فهي عبارة عن الطبيعة المأخوذة بشرط شي والطبيعة المأخوذة بشرط شي لا يمكن اخذها بشرط ذلك الشيء نعم يمكن اخذ مطلق الطبيعة  
 باعتبارين فافهم فان المقام دقيق وقد استوفينا الكلام في هذا المقام لكونه منزلة لقدم وفرقة لما فهم ومردودا للاداء  
 فلا ينبغي لنا ان نطلع الى النقص في الحكم والرد والبرام واسدولي الخيرة والنعامة مفيض الحكمة والا الهام قد تقرر تعالى وجعل  
 الظلمات والنور قال في الحاشية تمت ان الجعل بمعنى التصيير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعولي الجعل بمعنى  
 الخلق يستعمل مفعولا واحدا وفي قوله تعالى وجعل الظلمات اقصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التصيير انتهى فتعظما فيكم  
 من انه يجوز ان يقال يحذف المفعول الثاني اعني المجهول اليه في هذه الآية الكريمة وبعض الشراح اوردوا على هذا الاستدلال معارضة  
 عن تأمل جعل الشمس ضياء والقمر نورا واما ان من أشس والقمر وانت تعلم ان هذا الكلام خطا ظاهرا  
 المعارضة فلان اصحاب الجعل البسيط لا ينكرون استعمال الجعل بمعنى التصيير في اللغة انما يكون تحليل الجعل بمعنى التصيير  
 الماهية والوجود بالذات ولا ثبت ذلك بتلك الآية الكريمة واستعمال الجعل بمعنى التصيير في الكتاب العزيز غير عزيز واما الجواب  
 فكل متعني عنه فلا يلتفت اليه ثم ان الاستدلال بهذه الآية على حصة الجعل البسيط كما وقع من الشراح انما لا من الاتفاق  
 بين ما في من قوله الله برقان غاية الامران الجعل في هذه الآية بمعنى الخلق واصحاب الجعل المولف لا ينكرون استعمال

نظرا لجعل في معنى الخلق في لسان العرب بل يقولون ان الخلق هو تخصيص الماهية بوجوده فعندهم الجعل الذي لا يتعدى مشغولا  
تانيا بمعنى الخلق وهو عبارة عن تخصيص الماهية بوجوده بمعنى قول تعالى جعل الظلمات والنور عندهم خلق الظلمات والنور بمعنى  
ان تعالى صيرها موجودتين فلا دلالة لذلك على معنى الجعل المولف ولا على حقيقة الجعل البسيط ولو كان معنى الجعل بمعنى الخلق  
في لغة العرب ليل على حقيقة الجعل البسيط كان استعمال لفظ الخلق في الكتاب العزيز اول دليل على حقيقة الجعل البسيط <sup>لظلال</sup>  
اظهر من ان يخفى فغاية ما في هذا البيان الذي حسب صاحبنا في ابي بن حجة ان الجعل جار في لغة العرب بمعنى افردين كما جار  
بمعنى افردين جري ولا يلزم من مجيئه معنى افردين لظلال الجعل المولف لان افردين عند اصحاب الجعل المولف عبارة  
عن تخصيص الشيء بوجوده بغيره لا تنطبق قوله بان الوجود نفس صيرورة الذات هذا الاستدلال المذكور في اوائل الاقوال المبين و  
تقريره على وجه يخرج عن المسئلة وان كان الغرض من ان يار مثل صاحب لافق المبين هو ان الوجود معنى اعتباري استراحي  
بكذا انصاف الماهية بالوجود فلا تحقق لهما في الواقع انما يتحقق في الواقع فثارا انزعها وهي نفس الماهية بلا زيادة او غلبا  
فيها ما بان في التحقق الواقعي نفس الماهية فان كان نفس الماهية اثر الجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن  
نفس الماهية اثر الجعل بالذات فاما ان لا يكون اثر الجعل اصلا فتكون واجبة او يكون اثر الجعل بالعرض فتكون تابعة في  
التحقق الواقعي للوجود والانصاف وهو باطل اذ ليس بما يتحقق واقعي بالذات انما يتحقق الواقعي نفس الماهية كما تبين فلا  
سبل لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود هو الصيرورة المستمرة وليس صفة موجودة في الخارج وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد  
الخارج في اشرح بقوله اعترض عليه لما لم يتعلق الجعل بها فثارا لانزع اوجود والانصاف اتبع لتعلق الجعل بالوجود و  
ان انصاف انهما انزع اعيان فلا معنى لتعلق الجعل بهما الا تعلقه بشارها سوا قيل بان مصداق الوجود في المحسوس لا يستند الى الخارج  
بحسب نفس امره او بحسب الخلط بالوجود نعم لو كان الوجود صفة منفصلة لكان لهذه الاعراض وجب اذا اثر الجعل على هذا التقدير هو خلط  
الماهية بالوجود وليس الوجود الخلط على هذا التقدير انزع اعيان حتى يكون تقررها في الواقع بالعرض بتقرر نفس الماهية بل بها  
استقراران على هذا التقدير بالذات ولا يرد ايضا ما اورد على صاحب الاقوال المبين ان اراد ان الماهية اذ لم يكن مجعولا  
بالذات ولم يكن اثر الجعل بالذات كانت مستغنية عن الجعل مطلقا فتصير واجبة فاللزم ممنوع اذ لا يلزم من عدم المجعولية  
بالذات ان تستغنى مطلقا حتى يلزم الوجوب ان اراد ان الماهية اذ لم تكن مجعولة اصلا بالذات ولا بالعرض يلزم استغناء الجعل  
مطلقا بغيرها فاللزم سلم لكن اصحاب الجعل المولف لا يقولون بعدم مجعولية الماهية مطلقا بل يقولون انها مجعولة  
بالعرض في ضمن جعل الانصاف وذلك قد بينا ان القول بعدم كون الماهية مجعولة بالذات كما يقول به المشايخ انما يتأتى  
اوقيل بانها ليست مجعولة مطلقا بالذات ولا بالعرض فانها اذ لم تكن مجعولة بالذات فلا يمكن تعلق الجعل بالوجود والانصاف

اصلا اذ لا معنى لتعلق كجمل بها الا لتعلق كجمل بمصدرها وبى نفس لما يثبت لكونها منتزعة عن غيرها فبها بلا زيادة امر عليها وقد  
 لوح بما ذكرنا ما توهم بعض مشايخ موداعلي صاحب لافى المبين من ان استغناء الهية من حيث هى عن الجاعل لا يخرجها  
 عن صدق وبقية الامكان واعتياجها اليه لا يخلو فيها بل الوجوب الامكان مدارها على الاستغناء والاعتياج في ارتباط معنى  
 الوجود بها في غاية السقوط لان معنى الوجود استراعى لا ارتباطا في الواقع بنفس الهية اذ تحقق الارتباط في الواقع يستلزم تحقق ظرفية  
 في الواقع ولا تحقق للوجود في الواقع انما تحقق لشيء انتزاعا لا يتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود وانما يتحقق  
 في الواقع بتحقق نفس الهية فمدار الوجوب الامكان على استغناء نفس الهية واعتياجها ولا يمكن ان يقال ان هذا القائل يرى الوجود  
 منفعة منظمة اما اول فلان هذا القائل صرح في هذا المقام من شرحه بان الكلام في الوجود المصدرى واما ثانيا فلان كلامه على هذا  
 مبنى على كون الوجود منفعة منظمة هو فاسد فبما بناه فاسد على فاسد قوله لا يعترض عليه حاسدا ان كون مصداق الوجود في الممكن حشوية  
 استناده الى الجاعل سلم كذا نقول بان استناده الى الجاعل عبارة عن استناده اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم معمولية نفس الهية  
 الممكن جريها وانما كان يلزم لو لم يكن الممكن مستندا الى الجاعل اصلا لا باعتبار نفس الهية ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول بل نقول انه  
 الى الجاعل باعتبار الوجود وبهذا الاعتراض انما توجه على تقرير صاحب لافى المبين واما ان قررنا بهذا الاعتراض ما قلنا من ان  
 الاستدلال ان مصداق الوجود نفس لما يثبت بلا زيادة امر عليها فلا يمكن اثر الجاعل باذات لم يكن اثره بالعرض والاكثارات تارة  
 في التحقق لما يثبت من غير عنها هو صريح البطلان فكون اجتهادنا بمراد الاعتراض لا يتوجه على هذا التقرير اصلا والجواب عن الاعتراض  
 انه لا يجوز ان يصدق الوجود عليها حسب استنادها الى الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع كونه انتزاعيا فلا يكون انما يثبت  
 تارة للوجود في حكم الجاعل كما عرفت سابقا وقد حاكم خاتم الحكماء قدس سره في حاشي شرحه بين المستدل والمعارض بان ان كان حشوية الاستدلال  
 الى الجاعل تقييدية وخر من مصداق الوجود فالتحق مع المستدل اذ على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان تلك الحشوية هى الاستناد باعتبار  
 الوجود كما قال المعارض اذ المصداق يجب ان يصدق على الصادق فاذا كانت هذه الحشوية خرو من مصداق الوجود وجب تصديقها على الوجود فليز  
 تقدم الاستناد بحسب الوجود على الوجود وهو صريح البطلان فلا بد ان يكون تلك الحشوية هى حشوية الاستناد باعتبار نفس الهية فثبت ما ادعاه  
 المستدل ان كانت الحشوية تعليلية خارجة عن المصداق فالإيراد وارد ويجوز على هذا التقدير ان يكون تلك الحشوية حشوية الاستناد باعتبار  
 الوجود كما قال المعارض ثم افاد انه يطالب لتدل بالبرهان على كون الحشوية تقييدية في المصداق فان اتى بالبرهان عليه مستدلا  
 والاستقطاب حاصل كلامه الشريف ولا يخفى شانه كذلك قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود امکان معناه الاستناد الى الجاعل  
 باعتبار الخلط بالوجود بان يكون اثر الجاعل بالذات هو الخلط بالوجود فبما المعنى غير معقول على تقدير كون الوجود هو صيرورة المنتزعة  
 فلا يصح ان يكون حشوية تقييدية لمصداق الوجود حشوية تعليلية واما ان كان معناه الاستناد الى الجاعل باعتبار الوجود بان يكون

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود على نفس لمية تكون حشية الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنى حشية تعليلية لمصدق الوجود على لمية الغرض  
 المستدل بل يؤيد وان ذلك ثبت بمعل بسيطه خراسان على انه يكون الوجود في بصيرة المشتزعة منه لست متماضي  
 كون الوجود في بصيرة المشتزعة مأخوذة في ما سدرت برتبة طبافها سبق في استدلالها من ساقط سوار كانت حشية  
 الاستناد باعتبار الوجود في حشية فخرنا من البيان لمتين عزمين يستشعر مثل صاحب يافق لمين فانه ما ذكرنا  
 على ان الوجود المتزاعي وانما به يمكن ان يعلو بها الجعل ان بان يتعلق بنشاز من جها وبو نفس لمية في ذات من عدم تعلق  
 الجعل بنشاز من جها لدى بو نفس ما به لم يعلق الجعل بها اليه بكان ما اذا كان الوجود صفة انما منه وصاحب لافق لمين  
 لا يفرق بين الانصاف بالانصافات وبين الانصاف بالانصافات في الجمولية والافتقار الى الجعل كما نحن عند في بهتلال  
 الشيخ المقتول على الجعل بسيد وشفناو بمسك في انما بقوله انما نسير جواب عن الوجود من حاشية انظر الى قيق ان الوجود نفس  
 بصيرة المصدرية المتزاعية ومصدره نفس انما به بلا زيادة من جها وكونها في اعتبار الاستناد باعتبار الوجود على  
 استناد مصدق لافق بو نفس انما به في فرض ان نفس انما به ميت انما الجعل لا يكون الا افتقار وانما استناد الى الجاعل باعتبار  
 الوجود اليه فعل تقدير افتقار الجعل بسيد يرمي استفادة بمية عن الجاعل في صدق الوجود اليه فيلزم وجوبه ولا يمكن ان يكون صدق  
 الوجود عليه باعتبار استناد الى الجاعل من حيث الوجود كما نرى لمعترض وهذا التقرير هو بعينه ما ذكرناه اولاً وهو المطابق لما قاله الشيخ  
 في الحاشية على امثال نقلنا انما تعالى فداير ان عدم اندخ فعليه ذات عن الوجود سلم مكن فعليه الذات عند انضمام لمية ان  
 بصيرة ذات متصفة بالوجود قبل الانصاف لم يكن في ذات افتقار ذات عن الجعل بالذات في وجوب استغناء الانصاف وذلك لان  
 كون فعليه الذات بصيرة ذات متصفة بالوجود كما يتقيد لو كان لذات انصاف بالوجود في الواقع بان يكون الوجود صفة منصفة  
 ليهاد ما افتقار الوجود عبارة عن بصيرة المشتزعة كان انصاف ذات متزاعية عن الذات فعليه انما به في فعليه اذا الفعلية لمست  
 مرزاً على نفس ذات فكيف يكون فعليه بصيرة انما متصفة بالوجود فان تشار المتزاع سابق على المشتزعة لا محالة وقد ثبت ان  
 الوجود في بصيرة المصدرية وليس صفة انما به وهذا مقدمه مأخوذة في انما استلال عليها من كلام الشيخ وقد لاح بما ذكرنا سقوط  
 ما توهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق لا متفرق لا استغناء في تقرير سديم لا استغناء في الوجود  
 هذا توهم لزم على صاحب الجعل بسيطه وجوب انما به المكنة لم يتعلق الجعل عند برتبة الوجود بالمية في مرتبة الوجود مستغنية عن الجعل عند فكل من مرتبة  
 لا تقر اي مستغنية عن الجعل على انما ساد ذلك على الجعل الجواب يتعلق فعليه ذات بقر باصدق الوجود لكونها مصداقاً لذلك فخرى على تقدير كون  
 في بصيرة المشتزعة ولا ريب ان الاستغناء في مرتبة المصدق لا يتم الاستغناء في مرتبة المصدق كما ان الحاجة في مرتبة المصدق لا يلزم الحاجة في مرتبة  
 المصدق بل للمعنى الحاجة والغنى في مرتبة المصدق سوى الحاجة والغنى في مرتبة المصدق فاصحاب الجعل لاولاً لما نحتاجه نفس المية التي هي المصدق

الى الجاهل من ان يفوقه حاجة بالوجود لدى بوحكاته عن نفس المماثلة اليه ولا معنى لحاجة الخطية الاحاطة التحلي عنه فليعلم  
 عليهم حسب المبهة واما صاحب الجبل سميها او عنو الحاجة مرتبة المصدق الذي هو نفس المبهة فقد او عنو الحاجة مرتبة المصادق  
 التي هي مرتبة الوجود وخطا المبهة باذلا حتى الحاجة مرتبة المصدق فذا لم يميز القول بوجوب المبهة فاما  
 اتباع فعالية الذات وتقرر المصدق او وجوده حتى في تحصيل الجبل سميها فيكون من حكمه عليه مصادرة على المطلوب قلت انما  
 يتارو على كون الوجود في حقيقة ودم كونه منتهى غفائته وعليه بنا غول الجبل سميها في مصادرة قوله كما هو  
 مسلم لدى الفيلسوفين قال في الحاشية ان القول بتقرر المماثلات منفكة عن الوجود مخصوص بجنس التشكيك في جميع المعترلة واما  
 الاشعار على حكماء كلهم فيكونه ويحاط به كما هو المذكور في كتب سببية انتهى ومنت تعلم ان من حكمه من الشارح في الجواب عن  
 الاعتراض على عدم السلب الفعالية وتقرر عن الوجود بمعنى استبعاد الفعالية وتقرر المصدق وجود الذي هو عبارة عن سببية  
 المصادرة كما عرفت وهذا ليس مسلما عند الفرقين بل انما هو عند اصحاب الجبل السميها في هذا من الشارح سفسطة لا يخل بها  
 في الجواب قوله كانت مستغنية ايضا في صدق الوجود قال في الحاشية اذا لمعنى له فتارة المبهة واستنادا الى الجاهل من حيث الوجود  
 الا افتقارها واستنادا الى المبهة في نسخ تقرر لان افتقارها مورا لانتراعية واستنادا الى المبهة ليس له معنى محصل الا افتقارها لانتراعية  
 ومطابقها واستنادا اليها والوجود واما تراعى اذ هو عبارة عن صيرورة الذات ودورها في طرف وفشارا لانتراعية ومطابقا لحدتها  
 هو نسخ تقرر كما سبق فتذكر ان في مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المبهة وفعالية نفس ذاتها وهي الفعالية في تعليق بها لمع  
 بابت لا انها مورو صافي متعلق الجبل مصادرة المبهة التركيبية ولا يميز منه استغناء بطلانها بانها تسمى بوجود اي مصادرة قولنا لانها  
 موجودا مثالا فيلزم ان يكون مرتبة المصروف اي مرتبة نفس المبهة ثابتة لمرتبة العاين اي بوجودها وتساوقها وتارة عنها ويطرح اليهم لو كانت مرتبة  
 المبهة مستغنية عن الجبل سميها كانت مستغنية عنه بحسب تصان بالوجود ايضا لا فتنان لانتراعية عن جيل فتارة لانتراعية عن سببية فيلزم استغناء  
 عنه غفائا هو ينافي ان كان لا يتعلق الجبل السميها بالامروا صافي وبها فيعبر عن ان غرض اثباتهم سميها لان المبهة انما يتعلق بها الجبل سميها  
 لا يتوعدوا بالعرض بوجوهها وكذا من متعلق العاين على المصروف وتارة المبهة على طرف والابانثا به عرض هو ينافي الامكان الذاتي فهي  
 وبذلك الحكم مصرح فيما قرره بطلان ما يبرهان الذي ذكره فقد سلفنا ما له وما حايلا فيجده قوله اي بالجبل السميها لا يخفى بعد ذلك  
 ومعنى قوله لغاية مقصودة انما الفاعل النفسي الى انما لغاية النهاية لفاعلية الفاعل واليكما لغاية يمكن مع الاذعان بالفاعل  
 يكون الفاعل كما مدنى الغاية غير محتاج فيها الى اذ كان نفس لغاية او لعدم كونه فاعلا لانه لا يذوق الاختيار او لكونه عابثا قوله  
 وهم قد خافوا لبداهته لما كانت إمكانات في انفسها مساوية في الوجود وعدمه ولم يمكن وجودها ضرورة بالذواتها وانما تنسب عدتها  
 ولا مدتها ضرورة بالالا تنسب وجودها فلا بد تحقق وجودها وعدتها وترجع احد الطرفين المتساويين على الآخر من مرجع خارج عن



ذواتها ترجح اضطر فيها على الآخر حتى يتحقق ذلك الطرف فالقول بان وجوده من غير سبب موجد تجوز لترجح احد المتساويين  
 على الآخر من غير مرجح وهو بدعي البطلان لا يرتاب في البطلان من لم يقتدر على الكسب كالبلد والصبيان لانهم ان عرض عليهم  
 ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وتقدرا رفعت والاخرى ان خففت من دون سبب اصلا جازوا بالبدعية فقولوا  
 السهارة خف عقولا واما اذا فرط جهلا واولا واضعت احدا واولا فها من طفل الذين لم يعطوا العبد عن اللسان ان لم تضعوا  
 بد الكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء جردا والتزج بلا مرجح كالمشكلين فمخصصين لكون الحوادث بوقت دون  
 وقت مع استوارسبة الفاعل جل ذكره الى جميع المازنة لكونه مفارقة سيرة كالاشارة الناقين للمحسن والقيح العقليين القائلين  
 بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالندب وبعضها بالكرامة وبعضها بالالباقه بلا مخصص في  
 ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالبارب ليلك الا الطرفين المتساويين والجماع  
 ياكل احد الطرفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا موجد اذ لا مرجح ههنا اصلا فان  
 قلت لعل الناقين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى  
 به من العدم غير محتاج في ترجيح اضطر فيه الى سبب فيكون موجودا بنفسه ويكون غير موجودا بايجاد ذلك الممكن ايا قلت  
 قد البطلان كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فتذكر قوله يتحقق بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن  
 لا يمكن ان يوجد بنفسه خلا بـ لوجوده من مرجح فذلك المرجح لا يمكن فالكلام فيه واجب هو المطلوب فمن نفى وجود الواجب  
 بانه تجوز يتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن ليعرض فهو بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير  
 ما يبرهن واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفى السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجوز يتحقق  
 ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب بطلانه وذلك باطل بالبدعية العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل  
 ممكن ممكن آخر الى نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللاتناهيية ممكن فلا يترجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة  
 اللاتناهيية راسا من دون ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان  
 كونها موجودة بالذات اما من قبل احادها او من قبل صفة الاختراع والاول صريح البطلان اذ كل من احادها ما بالعرض وكذا الثاني اذ  
 الاختراع فرع الاحاد فاذا لم يكن احدا من الاحاد ما بالذات لم يكن صفة الاختراع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجوب وجود  
 بالذات واجب لذاته وهو المدعى قوله منها انه لو كان للممكن حاصلا ان الممكن لو احتاج في وجوده الى الموثر فلما لم يكن ان يكون  
 في الموثر صفة الموثرية والا لم يكن الموثر موثرا واللازم باطل لانه لو كان في الموثر موثرية لكانت الموثرية اما صفة عدمية وهو ظاهر  
 البطلان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجود البسته والوجود ما ذهبي او خارجي فان كان لها

وجوده مني فقط فيكون الحكم على المؤثر بأنه مؤثر في الخارج جهلاي غير مطابق للواقع اذ مؤثر في الخارج على تقدير إمكانه  
 وجود خارجي ايضا بان تكون صفة قائمة بالمؤثر منصفة اليه كانت ممكنة لزواجب تحليل قياسا بغير فكون محتاجة الى المؤثر اذ كل  
 ممكن محتاج الى المؤثر عندكم فيكون في المؤثر مؤثرية اخرى يتاثر بها المؤثرية الاولى في ذلك الحكم في به مؤثرية فيلزم التسلسل  
 في الموجودات الخارجية وهي المؤثرات الموجودة في الخارج على تقدير واصلات يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون  
 وجوده مني اصلا بطول بطلان الشق الثاني مع كونه ماعدا بوجه آخر هو انه لو لم يكن مؤثرية وجوده مني اقتض ان الحكم قد بين  
 على مؤثرانه مؤثر اذ الحكم مخرج تصور المؤثرية وهو يستلزم الوجود الذي للمؤثرية قوله والجواب ان المؤثرية علم ان الاخرى  
 في الوجودات عن شجبات به لفتاة ان فيه لوجود الصانع من سلك ولا سبيل لحد منه معمم كبت ثم سبيل لتحقيق البرهان في الحق  
 اثبت فالاجد ان يقال اولاً لو تم ما ذكرتم من استنناع وجود الكمالات مطلقا مع انكم تأتون بوجودها بلا موجب تفسيرا للزوم انه لو كان  
 الممكن موجودا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اني تدبر فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير  
 مطابق للواقع او في الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام اوستة  
 الخي فقط فيمتنع ان يحكم الذين على الموجود بما موجودية فموجودكم فموجودكم ثم يقال في كل ان المؤثرية صفة انتزاعية لكونها  
 اضافيا فلا وجود لها بنفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها  
 نشا لا تنزع في الخارج وليس كذلك اذ نشا انتزاعها هو ذات المؤثر التي اوجدت الاثر في الخارج فهي اضافي تميز العقل  
 من ذات المؤثر عند العقل صده والاشتمالها ووجودها انتزاعها في الخارج كاف في كون الحكم يكون المؤثر مؤثرا في الخارج مطابقا  
 للواقع فان واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية من شبيهها وهذا كان الموجودية صفة انتزاعية لا وجود لها بنفسها في الخارج وليس الحكم بها  
 في الخارج جهلا لكون نشا انتزاعها هو نفس ذات الموجود وموجود في الخارج والى حصل حكم ان اردتم با صفة عدمية في قولكم  
 لو كانت المؤثرية في المؤثر لكانت ماعدية ما يكون لعدم ما خذ افيه فكون عدمية مؤثرية فاجرة البطلان مسلم لكن لا يلزم منه الا ان  
 يكون المؤثرية وجودية بمعنى ما لا يكون لعدم ما خذ افيه ان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج فكم من جودي بمعنى ما لا يكون  
 لعدم ما خذ افيه ليس موجودا في الخارج كالموجود وغيره من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون  
 المؤثرية عدمية غير ظاهر البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودة في الخارج ان لا يكون المؤثر متصف بها في الخارج فانه مشتان  
 بين ان يكون الصفة نفسها موجودة في الخارج وبين ان يكون الشيء موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ليس موجودا في الخارج  
 وان كان الموصوف موصوفا به في الخارج كالفوقية فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان لفظك موصوف بها في الخارج  
 ويمكن ان يقرر باننا نختار ان المؤثرية جودية موجودة في الذين قولكم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا نعم وانما يلزم

ولم يكن ذلك متزامنا مع وجوده في الخارج بل كان وجوده في خصوصه لا يقتل بغيره يمكن ان يقرر اننا نختار ان الموثريه وجوديه موجوده  
 في الخارج لكن الوجود في الخارج ثم من وجوده في نفسه وجوده بمشابهة الموثريه موجوده في الخارج فثبت ان الموثريه وجوديه فلا يحتاج  
 في الخارج الى موثريه اخرى ولما كان **قوله** اذ هي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموثريه ثابتة بثبوت متساوية متساوية بها  
 بقبول مني ثبوت الموثريه وليس ثبوتها مقصور على خصوص الحاله بل يقتل حتى يكون وجوده في الخارج عينا بغير مقتل محالها  
 كان موقوفه على ان الموثريه ثابتة في نفس الامر ثبوتها كالموثريه **قوله** منها ان سائر في حاله يقرر ان الممكن ان يكون محتاج في وجوده الى ثبوت  
 موثريه فلو ان كان يكون تأثير الموثريه في حال وجوده او في حال عدمه التالى باطل بطلان شقيه فانه ممتنع ان يكون له في حاله  
 لا واسطه بين الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالى فلانه مستلزم لتفصيل الحاصل وهو صريح بالبطلان اما بطلان  
 الشق الثاني في منه فانه مستلزم لاجتماع التقيضين او ان يكون في الموثريه في الممكن حال كونه معدوما فيكون موجودا بهذا  
 التأثيرين كونه معدوما فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع التقيضين وهذا البيان جار في العدم ايضا فيقال كان الممكن  
 محتاجا في عدمه الى الموثريه كان تأثيره في العدم اما ما في العدم فيلزم تفصيل الحاصل او عين وجود الممكن فيلزم اجتماع التقيضين  
 فاما الممكن ليس محتاجا الى الموثريه لاني وجوده ولاني عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاول في جوابهم انهم  
 اولاهم تحقيق الحق فيقال او لا لو تم الدليل لازم اجتماع الوجود والممكن مع انهم قالوا يكون وجوده بيان اللازم ان كان الممكن موجودا  
 كان موجودا اما عين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل او عين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل او عين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل  
 وكذا العدم الممكن ان كان معدوما اما عين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل او عين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل او عين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل  
 في الحاصل ان تأثير الموثريه في وجوده الممكن عين وجوده الحاصل في ذلك التير في حال وجوده حاصل قبل التير في اللازم فيلزم  
 الحاصل في ذلك التحصيل غير مستحيل واستحيل هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تأثير الموثريه في وجوده  
 حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان وجود الممكن انما هو عين كونه موجودا في ذلك الوجود لا عين كونه موجودا في وجوده  
 قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل وعين كونه معدوما وكذا تأثير الموثريه في عدم الممكن انما هو عين عدمه الحاصل  
 في ذلك تأثيره عين عدمه حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا عين وجوده حتى يلزم اجتماع التقيضين كما ان عدم  
 الممكن انما هو حال كونه معدوما في ذلك عدمه لا عين كونه معدوما حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل  
 ولا عين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع التقيضين ونشأ الغلطان احدهما في الترديد هو حصول الاثر في زمان حصوله وتحصيل الحاصل  
 المستحيل انما يلزم من ثبوت بشرط حصوله اس من تقدير ان التأثير في الوجود او العدم الماخوذ من وصف الحصول المستدل  
 لم يفرق بين اخذ الاثر في زمان حصوله وبين اخذه بشرط حصوله فالزم تحصيل الحاصل المستحيل الملائم على تقدير حصول الاثر بشرط حصوله على تقدير حصوله

في زمان حصوله في رشتان منه كما ينبغي **قوله** ادنى الوجود لذلك تقول الوجود ايضا امر قهاري تنزعي فهذا شق باطل  
 بالقياس لثبوت ثبوت فلا حاجة في ابطاله ان يلاق فيه الكلام الذي سبق في ابطال الشق الاول فتقول تعيين الطريق خيرا  
 وحسب على ما طرقه اسرفي ابطال هذا شق ما جعل بين الاول والآخر ابطال الشق الثاني ان يكون موجودا عند بعضهم لا اعتبار  
 بتعيينه بل بوضوحه في المهيبة موجودة في الخارج لا دخل في الشق بما هو جاري على تقدير كون الوجود وتنزاعا وعلى تقدير كونه ممتنع  
 من جهة **قوله** ادنى تصان الماهية باوجودها يدرب له معنى بجعل المؤلف **قوله** والجواب الاول في جواب هؤلاء السفهاء  
 راجع الى ان الماهية قد تكون معدومة عنه كما يكون يصدق عليها عن نفسه من حيث ربط الايجازي سيند على وجه الموضوع  
 فاذا وجدت صارت نفسها فلو كان سلب شي من نفسه مستحيلا مطلقا لزم ان لا يكون على هؤلاء ايضا ثم يحل بان سلب الشيء عن نفسه  
 يستحيل اذ كان شي موجودا او عين عدمه في موجبات باسرها كاذبة وسوالب . مر اجابا دقة فتعدهم الموشرا وعدم انما شير  
 يكون ان الانسان معدوما فيكون سلبا عن نفسه ويكون السالبة قائمة ليس الانسان بانسان صادقة حين عدتها فاذ وجد بايجاد  
 ايجال صارت ما قاله بعض من ان الانسان الذي هو مصداق القضية قائمة الانسان انسان لا يلزم المجموعية الذاتية المستحيلة  
 فان يستحيل ان يتحقق كجمل يكون شي عنه ولا يمان ذاتياته بعد تقرر انك شي ولا يستحيل ان يتحقق كجمل يستلزم استقرار الذي  
 هو مصداق ثبوت شي لنفسه ثبوت ذاتياته لا في كجمل بالذات هي نفس الماهية لا كونها هية ولا كونها موجودة وما يلزم من كون  
 الماهية مجموعية ومجان كون كون هية مجموعية بعد جعل مصداق الذي هو نفس الماهية غير مستحيل هو الحق في الجواب واما ما ذكره  
 انسان في جواب تقليد انه اصحاب رفق بين جاز على ما دونه فني غاية استغناء عن تأثير لما كان في هية وهي مصداق تماها  
 على نسبة جعل ذاتياتها عليها كذا يلزم من عدم الموشرا عدم تأثير لية نفس الانسان كذا يك يلزم من عدم كون الانسان انما  
 ينفرد لا صدق عين عدم الموشرا عدم تأثير مستلزم لية نفس الانسان قضية قائمة الانسان انسان وبتوضيح البطلان  
 في صدق الموجبة يستلزم وجود موضوع وتقرره ونالهم من عدم الموشرا عدم التأثير عدم كون الانسان انما يلزم من وجود الموشرا  
 وتأثير كون الانسان انما يلزم قد مر ما يتحقق بهذا المقام باسبغ التفصيل في فواتح سميت لجعل فقط ما توهم صاحب الحق المبين  
 من ان الهية السوادية مغايرة لكون السوادية السوادية والمعنى ان كون السوادية سوادية ليست بعمل على والدليل على ان  
 كون السواد سوادا ليس مجولا كون السواد من الغير ليس على عدم كون السواد سوادا لعدم الغير بل انما هو على بطلان نفس  
 السواد وعدم الغير وانما على ذلك كون السواد سوادا من الغير وليس كون نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا  
 من الغير نتي ولا ينبغي على من رزق الفهم ان الماهية السوادية وان كانت مغايرة لكون السوادية سوادية لكنها ليست مغايرة له  
 مصداق بل مصداق كون سوادية سوادية هي نفس الماهية السوادية وكون السواد من الغير كما انه على بطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذا كـ هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير فلا يساغ كون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون  
 نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعاً إذ مصادق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير ذلك ظاهر غاية في ظهور  
 ولكن من لم يجعل اسد نوراً فانه من نوراً قد اجاب به القائل من الاستدلال باقتدار شق الثالث وهو ان استاتير في اعتبار  
 المية بالوجود قال اما موصوفية بالوجود فهي وان كانت امراً اعتبارياً لكنها من الاعتبارات الملائقة الواقعة في نفس الامر فوجب  
 استنادها الى علة وراية اعتبار العقل هي نفس جاعل المية وتقسيم فيها مفسوخ غير عادم كمن عرفناك من قبل ان الموت وفيه  
 المرتبة على جعل وترى ذات ارتباط المية ووجود يتقيل ان لم يخط متقناً الى حالها بالذات مادامت لم تخط بها هي رابطة بينها  
 فان اعتبرت بما هي مفهوم ما تم كنهية للارتباط بل كانت امراً معقولاً بنفسه مابين الذات لهما في العقل ذن كانت شاكلتها  
 شاكله جملة الميات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اوله فان المعنى  
 بغير عقل موجود في خصوص لى انه من ليس مرتباً على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المؤلف ولا يستتبعه ان شل  
 في القائل قد سبق مفصلاً واما ثانياً فنذكر من ان الموصوفية بالوجود من الاعتبارات انفس لامرية وانها مستندة الى  
 علة وراية اعتبار العقل هي جاعل نفس المية لا يضر استدلال يورده وهو حاصل الاستدلال في شق الثالث ان ارتباط  
 بالوجود امراً اعتبارياً لا يصلح ان يكون اثره كجعل بالذات وما مصادقه فهو اما المية نفسها ووجودها فان قيل يكون مصادقه اثره  
 للجعل يرجع الى احد الشقين الاولين والسبب في هذا التعاقل مع اختراجه باستند الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المية لم يستشعر  
 بصرح الكلام مع ان شق الاول قد يكون بوجوه اخرى باقتدار شق الثالث ثم ينبغي ان هذا الكلام غير صحيح اصلاً لا على طريق  
 الجعل بسيط ولا على طريق الجعل المؤلف اما على الطريق الثاني فاولاً لما عرفت سابقاً من ان اثر الجعل المؤلف ليس هو نسبة الرابطة  
 الغير المستقلة بما هي كذلك ثانياً لانه لو فرض ان اثر الجعل المؤلف هي نسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها  
 الى علة وراية اعتبار العقل هي نفس جاعل المية اذ ليس للمية جاعل وجعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل كجعل بالذات  
 لنسبة الرابطة الغير المستقلة واما ثانياً لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي نسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه  
 اعتباري وانما اعتباري اي ما كان سواداً من ان اعتباريات واقعية او من الاعتبارات اما حصرية لا يمكن ان يكون اثر الجعل  
 بالذات وهذا هو الذي رام الاستدلال وما ذكره من ان الاعتبارات انفس لامرية يجب استنادها الى علة سلم كمن الاعتبارات انفس لامرية  
 يستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثره كجعل بالذات اما على  
 الطريق الاول فاما اولاً فانه لا يصح على ذلك الطريق قوله لم يكن عرفناك قبل ان الموصوفية لمرتبة على جعل الخ لانه انما بين قبل ان  
 اثر الجعل المؤلف هو نسبة الرابطة بين المية والوجود بما هي غير مستقلة لاس اثره كجعل بسيط كذا ثانياً فانه ان نسبة الرابطة

بما هي غير مستقلة لها نحو ان من التقرروا وجود الاول تقرروا بمعنى تقرروا مصداقها ومطابقها والثاني تقرروا لذهني في مرتبة الحكاية  
 فالاول يستدل على المصدق لانه ليس تقرروا المصدق والثاني لا يستدل على المصدق فعمله غير جاعل لمبته وكذلك الموصوفية  
 بالوجود بما هي مفهوم مستقل بالمفهومية لها نحو ان من التقرروا وجود الاول تقرروا بمعنى تقرروا لذهني في مرتبة الحكاية  
 ان تنزع فان ارادنا العقل بقوله فان اعتبر بما هي مفهوم الخ ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النسخ الثاني من التقرروا كالمطابق  
 شاكلة جهات. لمحيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها تسلم لكن نسبة الرابطة بما هي غير مستقلة في النسخ الثاني من التقرروا ايضا  
 كذلك اذ وجودها لذهني سخا عن وجود مصداقها وتقرروا بمفادها فكيف تكون مستندة الى نفس جاعل لمبته في هذا النسخ  
 التقرروا في النسخين تقرروا انما هو بجهتها العقل وان اراد ان الموصوفية بما هي مفهوم اسمي في النسخ الاول من التقرروا شاكلة  
 جملة لمحيات غير مسلم لانها في هذا النسخ تقرروا بمجموعة بالعرض ومستندة الى جاعل لمبته كان نسبة الرابطة في هذا النسخين التقرروا  
 بمجموعة بالعرض ومستندة الى جاعل لمبته فعل طريق الجعل بسيط لا فرق بين الموصوفية بما هي نسبة الرابطة وبين الموصوفية بما هي مفهوم  
 اسمي بالجملة فكلامه لا يتحقق ان طيفت اليه فضلا عن ان يتحقق. ويعمل عليه قوله وقررة يتكرونها الغاية هو لا يتكرونها الغاية  
 مع الاعتراف بوجود العلة. فاعلية في الامور الجزئية الطبيعية فالذين اولان الفاعل في الامور الطبيعية الطبيعية وهي قوة عديمة الشعور  
 لا تفعل تصوراتها وان يقال ان الطبيعة شعوراضعية فمن ضعف الشعور ثانيا انه لو كانت افعالها غايات لما وقعت التشويبات  
 والزوايد فلا يتصور فيها غايات وثالثا ان افعالها ضرورية ولا غايات في الامور الضرورية فانما نعلم قطعا ان الشمس اذا انجرت ووصلت  
 الى النجوة متصعدة الى الجواب كانت فائقة سميا فنزلت ثقلها مطر وليس ذلك غايات. ان اتفق ان منبت به ما يتصل  
 الى الزرق الحيوانات لان زرقها غايات تنزل المطر ابعاده لو كان نظام الكون لغايات كان نظام الفساد الفير لغايات مع انه لا فساد  
 في الفساد فلو كان تولد الاشخاص الانسانية لغايات كان موتهم ايضا لغايات مع انه لا غايات في الموت لانه فساد الطبيعة ولا غايات للطبيعة في فسادها  
 والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقيقة هو المبدع الفعال البارئ المتعال جل جلاله والطابع وغيره وسائر احواله فلا يلزم من  
 كون الطبيعة عديمة الشعور ان لا يكون لها فاعل المصادرة عن المبدع الحق جل ذكره غايات وعن الثاني ان قوع التشويبات الزوايد كالزوايد  
 ولا صبح الزايدة نقصان في المادة وزيادتها فيها من تقاير الفاعل الحق عز مجده الغيظ على كل دة من الصور ما هو خلق به كيلا تكون  
 عاطلة لاني ان يكون لسائر الافعال غايات لا سيما والغايات المبدعة والمنافع المودعة في ادون شيء من العالم الاثر من شيء محاصر  
 اجل من ان تنقص بعقل قاصر عن الثالث ان المبدع المتعال طبت قدرته اذا اراد شيئا بها اسبابا فلما اراد ان تبقى النباتات  
 والحيوانات قدر لها ازقاد معايش فخلق الشمس تسخرها البخار فيصعد الى الجواب بار فيمطره ولا يتنفع ان يكون لما هو ضروري نظر الى  
 اسبابه غايات وعن الرابع التزم ان نظام الفساد الفير لغايات وان لم يكن فيه غايات للطبيعة الجزئية الفاسدة فموت الاشخاص الانسانية و





محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ قد وجد المعاني وحده ومجموع الالفاظ والمعاني في دروسنا من مقدمة الكتاب هي ما يذكر قبل المقصود  
 لا يوصف الالفاظ فليست المقدمة الالفاظ وحده وان المقدمة الكتاب طائفة من الحكم وليست هي الالفاظ فان الكلام  
 ثابت من كليتين هي لفظين موضوعين لمعنيين مفرودين بالاستاد والاسم وقد اخذ الشارح في تفسيره لفظا ذكره الكلام جميعا ولكن يبين  
 للفظين خصصا البعض بالالفاظ وحده ونخصص مقدمته العلم بالمعاني اعتبارا للمقابلة في مقدمة الكتاب هي بلهين بكسر ومقدمة  
 العلم هي بلهين بالفتح فلما كان مقدمة الكتاب الالفاظ وحدها كان مقدمة العلم المعاني وحدها لان الالفاظ سبقت المعاني والمعاني  
 سبقت بها فاجاب بان انه ذكر في وصف الالفاظ ان يوصف به المعاني غاية الامران ان صفات المعاني بالذكر ما تعرض بتوسط الالفاظ  
 والذكر لما اخذ في تفسير مقدمة الكتاب اهم من الذكر بالذات وان ذكر ما تعرض فاخذ ان ذكر في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها  
 بالالفاظ وكذا الكلام يطبق على اللفظي والنفس غاية الامران انه قد على النفس من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصح  
 اطلاق الكلام على المعاني ايضا والكلام لما اخذ في تفسير مقدمة اهم من الكلام اللفظي والنفس فخذ في تفسيره لا يدل على ان مقدمة  
 الكتاب هي الالفاظ ونذكر ان الارتباط والانتفاء ما خردان في تفسيره مع ان الارتباط والانتفاء بالذات انما هما بالمعاني  
 فقط فلما ان اخذ في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالمعاني تكون المراد بها اهم ما هو بالذات وما هو بالعرض كذلك اخذ في  
 الكلام في تفسيره ليس ليلا على اختصاصها بالالفاظ تكون المراد بها اهم ما هو المراد بقوله بل الارتباط والانتفاء انما هما  
 بالمعاني فقط يعني ان الارتباط والانتفاء بالذات انما هما بالمعاني ولا ارتباط وانتفاء في الالفاظ الا بالعرض من حيث انها عبارة  
 عن المعاني التي بها الارتباط والانتفاء فلما ان اخذ الارتباط والانتفاء في تفسير مقدمة الكتاب ليس قرينة على اختصاصها بالمعاني  
 فقط كذلك اخذ لفظ الذكر والكلام ليس قرينة على اختصاصها بالالفاظ فقط فخذ الارتباط والانتفاء في تفسير قرينة على ان الذكر  
 والكلام الماخوذ في فهمه من ما يكون بالذات ومن يكون بالعرض كما ان اخذ الذكر والكلام فيه قرينة على ان الارتباط والانتفاء  
 الماخوذ في فهمه ما يكون بالذات وما يكون بالعرض فلا يجوز ان قوله بل الارتباط والانتفاء يخيل على تخصيص مقدمة الكتاب  
 بالمعاني فقط الا ان اطلاق الذكر حقيقة على الذكر بالذات والاما اطلاقه على الذكر بالعرض او الاعم ما هو بالذات وما هو بالعرض فجاز  
 وكذا اطلاق الكلام على اللفظي حقيقة وعلى النفس وعلى الاعم منها مجاز وان اصل في اطلاق الحقيقة قوله فاستغايير منها بحسب  
 المفهوم ان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها وكانت مقدمة العلم عبارة عن ادراكاتها فيكون التغاير بينهما اعتبارا  
 لما اشتهر من ان التغاير بين العلم والمعلوم اعتباري وهذا ان كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم  
 وكان التصديق فتا منها واما اذا كان العلم عبارة عن الحالة الاندكائية المغيرة للمعلوم كما هو ذهب اليه كان التغاير بينهما  
 حقيقيا او مقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الاندكائية وهي ليست بمتحدة مع المعلوم بل مغايرة له مغايرة حقيقة

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة هي سمة الغير المتحددة مع المعلوم كما هو مبين سابقا فيمكن ان يشل وكونها علما وكذا اذا كان  
العلم عبارة عن الصورة المتحددة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من  
الصورة لم يكن متحدا مع التصديق فلهذا يكون مقدمه علم هي مجموع تصور بوجوب التصديق بالموضوع لا غاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ  
مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد ان كانت مقدمة كتاب عبارة عن الفاظ وحدها دون مجموع الفاظ المعاني من بينها وبين مقدمه العلم غايه متعينة على كل تقدير  
مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وبغير متحد مع ادراكها وحدها ومجموع الفاظ المعاني اصول وهو ظاهر فان قلت ان كانت  
مقدمة كتاب عبارة عن معاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن معاني المدلوله عليها بالفاظ مخصوصه  
وعلى تقدير ان ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلوله عليها بالفاظ مخصوصه  
فدليلا على تقدير ان العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم بغير اتحاد مقدمه العلم ومقدمه الكتاب قلت الحثية المأخوذة  
مع معاسنة في مقدمه الكتاب غني من حيث انها مدلوله عليها بالفاظ مخصوصه ليست خبر من مقدمه الكتاب كما لا ينبغي  
بل هي في التعبير المدخلية دون المأخوذة والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع  
ادراكها بتأشيل هذا التقدير والاتحاد مع المتحد مع الشيء متحدة فان قلت ان كان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما  
منها فيجوز ان يكون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم مقسورا قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد  
مع المعلوم مختص بالعلم مقسورا لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشارة بانفسها في الذهن سواء كانت  
صورة مقصورة او تصديقا وسيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** الا اذا كان المراد ان اراد بالادعاء الكيفية اللائقة بحسب  
ادراك على ما زعموا **قوله** والاولى ان تلك لمباحث اينما نقتض من الكلام تذكر امام المقصود لا ارتباط بها ونفعها فيه فهي من  
مقدمه الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه شروع **قوله** زاد لفظ المقصود اعلم ان قول لمع العلم التصور وهو الحاصر عند المدرك  
يعمل مخبرين الاول انه اراد بالعلم في قول اعلم المقصود العلم المحصول مجازا فاعلم ان المراد بالخاص ولفظ التصور قرينة على هذا  
المعنى التعريف اعني قوله هو الحاصر عند المدرك اما تعريف لفظي ابدا العلم لخاص وهو ما ذكره بالاعلم او تعريف لمطلق العلم المقصود في ضمن  
الخاص على ان يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد بهما هو العلم المحصول الثاني انه اراد بالعلم في قول اعلم المقصود لفظ العلم شامل  
للمقصود المحصولي ذكره بتصويره من ان يكون في ان العلم المراد بهما هو العلم المقصود لفظ العلم في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان العلم مراد  
هو مرادف لفظه الى التصور والتصديق هو العلم المحصول لا مطلق العلم الشامل للمقصود الفيد ولا يكون على هذا التوجيه في  
زيادة لفظ التصور تنبيه على مرادف التصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم المحصولي والقول بان لمع  
عنده عشر في كلمات ثلث الفين على مرادف مطلق العلم وان لم نطلع عليه في غايه بعد وما ذكرنا هو معنى قول الشارح زاد

فقد التصورات انفسها على الترتيب على الترتيب الاول وعلى ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لا مطلق لعلم شامل للتصورى معنى على الترتيب  
الثنائي وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي من مطلق العلم انما المقسم بل انما المقسم في حصول قول العلم لمجردات  
باعتبارها علم واجب تعالى شال للتصورى قيد علم لمجردات بقوله بانفسها وحق علم واجب سبحانه ان علم المجردات بغيرها وانما حصولها  
بشيء جيد لا يتصوره الحق وعلم الواجب سبحانه حضورى مطلقا سواء كان علمه بغيره او بغيره كالمقصود قوله قد ينقسم المقسم بالحصول الى وث  
علم ان الحق عند التحقيق هو ان العلم حصولي مطلق قد يكون احوالنا منقسم الى تصور والتصديق وهو مختار للحق الدواني ومن تابعه  
هو الحق لكن التحقيق العالمين به كما تصفو في ان التصور والتصديق التقيمين بل يمكن تصانها بالبدئية والنظرية ام لا حسب  
الشراح الى تجوز تصانها بالبدئية وان لم يكونا متصفين بالنظرية وبسبب بعض ان انهما لا يتصفان ببدئية انما زعمنا منهم ان تجوز تصانها  
بالبدئية يعني ان تجوز تصانها بالنظرية وسياق تحقيق ذلك انما اشار الى ذلك صاحب الحق ان علوم العقول المجردة وان كانت  
حصولية لكنها ليست بتصورات والتصديقات فذهب بمرس من تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم حصولي الحادث وليس على  
ذهب ما ينبغي ان يسمى شبيهة فعلا عن حجة وما يقول قائلهم ان مقسمها لو كان هو الحصول مطلقا من تخصيص المقسم مرتين مرة تخصيص العلم  
بالحصول من اقسامه الى تصور والتصديق ومرة تخصيصه باحداث من قبيل الابدسي والنظري اذ القديم لا يكون بدسيا ولا نظريا  
ول ينبغي على من يستحق ان يغالب به انما اشار في تخصيص مرتين بل في تخصيص مرات كما اقسام الجسم الى الانسان وغيره من الحيوان  
ثم قسم الى الكاتب ورمى فذهب في اقسامه الى تخصيص الجسم بالحيوان ثم في اقسامه الى تخصيصه بالانسان على ان لا حاجة الى تخصيص  
مرتين عند من يجوز تصان العلوم القديمة بالبدئية مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يديم عليه تخصيص مرتين اصلا وربما  
يقول بعضهم ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بدئية ونظرية فيكون التصور والتصديق مختصين بالبدسي والنظرية  
مع ان كونها بدئية ونظرية باطل كما سياتي والى هذا اشار الشارح بقوله نظر الى اختصاص تصور والتصديق بالبدسي والنظري الجواب  
غلاما من قبل من يجوز تصان العلوم القديمة بالبدئية فهو منع بطلان تذيير ما من قبل من لا يجوز تصانها بالبدئية ايضا فهو منع جزم  
التصور والتصديق بالبدسي والنظري اذ لا دليل عليه فيجوز ان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متصفين بالبدئية والنظرية قوله والحق  
لا شبهة في ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس عنما حضورها وانما المقسم اعني من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات و  
تصديقات مع القول بكونها حصولية ببعدها على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فنقول فحالة العلوم حصولية احادية للعلوم  
الحسية القديمة اما ان يكون نفس لما بدئية حتى يكون العلم القديم متعلق بابدية الانسان مثلا فالحقيقة للعلم الحادث المتعلق بابدية الانسان ما كان  
بالهوية الشخصية لا بالما بدئية فالاول باطل ما اوله ان العلم قد علمه في ما بعد ان لم يولد في علمه فان كان مودع بحيث سبق بحبل على علمه كان العلم  
قدرا وان كان بحيث علمه يكون سبقا باجل كان العلم حادثا فالقدم واكحدث انما يتصف بهما لعلم من قبل نسبة الى موضوعه ونسبة

ان موضوعه كانت مستوفية لغيره لانه ليس مقبولة لما بهت يكون القدر والحادث من عوارض بهت يعلم فلم يستمر خلت  
 علمه وقدره والحادث انما فيها بما بهت او اختلفت الهويات لا يستلزم خلت انما بهت وانما نيا فلان يعلم حصوله ، عبارة على صورة  
 ي حله المتحد مع العلوم كما هو المشهور ومن حاله سبانية للعلوم فعلى انما يكون العلم القديم المتعلق بعلومه والعلم الحادث استلحق  
 مركب لعلوم متحدة بالحققة فاما يكون بينهما منى لغة بما بهت وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث وانما  
 يكون انما من بينهما بما بهت الشخصية اذ لم يذهب ذهاب من الذين يرون على تقدير حصوله الى ان العلم الحصولي للحادث حقيقة شتى  
 لعلوم حصولي القديم كيف وقد نفي المحقق بطوسي في شرح الاشارات على ان العلم متماثل فلا مسأغ لان يكون العام الحصولي القديمة  
 سبانية بالحقيقة لعلوم الحصولية احادية واز لعل شق الاول معين الثاني وهو ان يكون الخالف بينهما بالهويات الشخصية فموجب ان  
 يكون العلوم القديمة اية تصورات وتصديقات واللازم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ  
 المتصور والتصديق فليقلل ان الكلام ليس في اطلاق اللفظ ووجود آخر هو انه لا شك في ان صور الاشياء مرتبة في العقول المجردة  
 كحسب سياتي انفا وار تمام صور الاشياء في المجرد يستلزم ان يكون تلك الاشياء معلومة لعلها حصوليا وذلك العلم الحصولي اما اذا من جهة  
 ما او ليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان الحادث معتبر في التصور والتصديق قلنا ان الحادث عارض  
 للتصور والتصديق وعاارض غير اخذ في حقيقة معروضه فالحادث لا يمكن ان يؤخذ في حقيقة التصور والتصديق واو لم يؤخذ الحادث  
 في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة اية تصورات وتصديقات فظهر انه لا مسأغ لان نكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات  
 وتصديقي من نكر ذلك ان يحكم اطلاق لفظ التصور والتصديق عليها لان لا يمكن تحقق حقيقتها هناك فمن بعض المشككين شبهة في ابيان  
 ان الذي ذكرناه هي ان ابيان متوقف على كون علوم المجردات غير ذاتها ذاتها حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تلك العلوم حضورية  
 كما ذهب اليه شيخ الاشراف وما ذكر الشايع في بيان كونها حصولية من ان الحوادث باسرها معلومة للواجب سبحانه لانه هو جاعلها و  
 لحوادثها وسائله مختصة لا جاعلها والحضور انما يكون عند الجاعل غير مغيب لان العلم ان الحضور انما يكون عند الجاعل لم لا يجوز ان يكون الحضور  
 عند الوسائل ايضا فاحاصل شبهة ونحو المشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقاوح لما هو غرضنا في هذا المقام اما لا فلا لانه ان يقال يكون  
 لعلوم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ذهبنا من كون العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرنا  
 من البيان وعلى الثاني فيخصر العلم الحصولي في العلم الحصولي اي دلت فيه تفرع الخلاف من البين اذا الخلاف انما هو اذا كانت العلوم  
 الحصولية قديمة اي اذ لم يزل في العلوم الحصولية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما انحصر الحصولي في الحادث  
 فخصر التصور والتصديق ايضا في الحادث لكن لان الحادث في التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا  
 حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الاحاد ثما وانما نيا فانه ان قيل بان الحوادث حاضرة بل توسط الصور عند الحوادث التي





انما هو ان الحضور بها توسط الصورة انما يكون عند الحاصل وانه لا حاصل سوى المبدء الحق بل مجده ثم بين ان المجازات من المجرورات  
 والمعتولات مخزونة ومرتبطة بصورها في المجرورات باذنية المبدء الاول جلالة ذلك لكون المجرورات وسائط في صدور باذنية سبحانه  
 لكنه طوى لتسليط ارتسام صور المجازات فيها بكونها وسائط في صدور باعتمادها على شخصيتها واكتفاءها بما راي ذلك في تحرر كونها  
 وسائط لا يوجب الى اخره فثبت بما ذكر ان المجرورات عالمة بالمجازات سو جهداً بها ومحتولاً بها علماً حصولها وان الكواذب الصواق  
 كلها مرتبطة ومخزونة فيها وان المجرورات عالمة بالكواذب والصواق بارتسام صورها فيها لما كان الدين سليم حكيم بان علمها بالكواذب  
 والصواق لا يمكن ان يكون على نحو احد تحقيقا للفرق بين الصواق والكواذب وكان ينبغي ان يحتاج الى بيان طوى هذه  
 نفس على ما ذكره ان شأنها بالنسبة الى الكواذب مجرور الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان والتصور والنسبة الى الصواق  
 الحفظ والتصديق جميعاً فثبت ان علوم المجرورات تكون تصورات وتصديقات وانما في كون علم المجرورات بما سوى ذواتها و  
 صفاتها حضورية باليسيل مع ان الجسم كان ساعداً عليه لئلا يكون لبيان خارجا عن طبيعة الحكمة فخلاصة كلامه ان علوم  
 المجرورات بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية وانها عالمة بالكواذب والصواق جميعاً علماً حصولياً وليس علمها بها على نحو واحد  
 فلا بد ان يكون علمها بالكواذب على سبيل التصور والصواق على سبيل التصديق تحقيقاً للفرق بينهما فافهم قوله ان كانت بصورها  
 صور المجازات بما سوى المجرورات وصفاتها مرتبطة في المجرورات ومخزونة فيها يدل على ذلك ان المجرورات وسائط في صدور  
 عن المبدء الاول بل ذكره ولا يتصور كون الجسم واسطة في صدور شئ من دون ان يعلم المجرور ذلك اشئ فيجب ان يكون المجرورات  
 عالمة بما يشيرونه في وسائط في صدور تلك الاشياء لا يمكن ان يكون علمها بحضورها فقط مناط العلم الحضورى هناك  
 وهو اشد من كون المعلوم نفس العام ونقلاً او معلولاً فلهذا من ارتسام صور تلك الاشياء فيها هو المدعى ومما يدل  
 على ارتسام صور المعتولات في المجرورات ان النفس مدركة للكليات بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للخبرات بواسطة القوة  
 الوهمية وكما تدل النفس عن الخبرات كذلك تدل على عن الكليات والذبول عبارة عن زوال المدركة عن المدركة مع بقائه  
 في الخزانة فيجب ان يكون للكليات خزانة يكون هي فيها عند زوال النفس عنها وزوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون خزانة  
 هي الحافظة لانها قوة جمانية فلا يرسم فيها الكليات فيكون لها خزانة اخرى يرسم فيها صور الكليات وهي العقول الفعالة فلا بد من  
 ارتسام الصور الكلية فيها وبقائه النسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعاً والنفس قد تنسى الكليات فيجب  
 من ارتسام الكليات في الخزانة اولاً حتى يصح زوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكليات باجمعها من المفردات والعقود و  
 الصواق والكواذب مرتبطة ومخزونة في المجرورات ومنها شئ يجب التنبيه عليه هو ان الفرق بين الذبول والنسيان ليس هو  
 ان الذبول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة وان النسيان عبارة عن زوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يرويه تفسيرهما لذي ذكرنا ما شاة مع التوهم اما اول افلاذ لو كان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة وانخراده جميعا استغنى عن  
 نسيان على شئ من الكليات او طرمان نسيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون اذا زال ذلك الكلي المفروض طرمان نسيان بلس  
 عن الاذيان العالية لانها الحسنة كليات عندهم وزوال صورتها عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لو كان  
 الذبول النسيان ما ذكره من قبل فيقضي ان قد يطر على بعض العقولات ذبول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى  
 اخرى فيدبر بقدر ذلك المعقول في اختراذه تحقيقا لمعنى الذبول وزوال عنها تحقيقا لمعنى النسيان فالحق ان معنى الذبول زوال  
 الصورة عن المدركة مع بقاها للنسبة بين المدركة وبين الصورة الذبول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شارفت النسيان  
 زوال الصورة عن المدركة مع زوال النسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة النسبة الى كسب جديد بخلاف الصورة الذبول عنها  
 اذ لا يحتاج المدركة في انذار الال استغنى عما هو المطابق لا حولهم وحق ان كما ان استعداد النفس لتسهيل الصور ابتداء يختلف شدة  
 وضعفا وقربا وبعدا كذلك استعدادها لتسهيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذبول عبارة عن زوال الصورة  
 عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتسهيلها استعدادا قريبا لاستعدادها باسبابها قريبة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن  
 المدركة مع عدم الاستعداد والتقريب لتسهيلها فطرمان الذبول والنسيان على العقولات ليس وليلا على اختراذها في المجرىات اذ لا  
 ان يكون لا يطر عليها الذبول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجوهر المجردة لم تعيم بعد دليل شان على وجود المجرىات  
 فضلا عن انتزاع المعقولات فيها فبهم قوله شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ماسوى المجرىات من الممكن  
 مرتسمة في المجرىات وان الكواذب والصواب سواسية في الارتسام فيها لان المجرىات كما انها وسائل في افاضة الصواب كذلك  
 هي وسائل في افاضة الكواذب ووسائلها اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عامة بما هي وسائل في صدوره عن الجاهل بالارتسام صورتها فيها  
 ولان الذبول والنسيان كما يطران على الصواب والكلي كذلك يطران على الكواذب الكلي قد بد من خزانة الكواذب الكلي يستعمل  
 ان يكون خزانة انتباهي الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة حتى هي خزانة للعالي الخيرية الموهوبة لا تنوع ارتسام الكليات  
 في القوى الجسمانية فيكون خزانة الكواذب الكلي ايضا هي العقول المجردة للصواب والكلي والكواذب الكلي سواسية في ارتسام  
 فيها لا يقل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرىات يقل من دون ان يعلم المجرىات ارتسام فيه فانقول عامة بما ارتسام فيها من الصواب  
 والكواذب والبداهة قاضية بان علمها بها يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان  
 دون التصديق بها وبالنسبة الى الصواب الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول العامة بالكواذب على تصور يافق وبالصواب  
 على التصديق ايضا والافعى ان يروى من قوله شانها بالنسبة الى الكواذب مجردة لا تنوع ارتسامها على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب الارتسام  
 من ان علمها بها على تصور يافق والتصديق كما يستلزم الى بعض الاذيان القاصرة ولا يقل ارتسامها في المجرىات من دون علمها بها ارتسام فيها بل

المراد ان شأنا بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والتصور دون تصديق بذاته تحقيق على طبق اصولهم وهو ما افاد المحقق  
 الدواني قدس سره في حواشيه على شرح التجربة وقد اذعن في الاشكال ما علة بهم يستدعي كون العقل الفعال خزائنه للصواب  
 الكلية بطريقتين الاول وانسيان عليها وطريقتين الثانية هي ان يكون خزائنه لا يمكن ان يكون خزائنها الا العقل المجرد  
 ذاته بعض في الكواذب الكلية فيجب ارتسامها في العقل الفعال مع ان العقل الفعال مقدس عن شرور الكذب ذاته اذ اذعن  
 ان غاية ما يلزم من ذهابسيان ارتسام الكواذب الكلية في العقل الفعال على سبيل الاختزان ولا ضمير فيه انها ضمير  
 في تصديق العقل الفعال بالكواذب وهو غير لازم فالحال ليس بلام واللازم ليس بحال وما اورد به الصدر المعاصر المحقق  
 الدواني من ان الخزائنه التي فيها الكلام في ذهابسيان ارتسامها في العقل الفعال انما يكون خزائنه للتصديقات  
 صادقة كانت او كاذبة لو انتمت وحصلت فيه ذهابسيان تصديقات اذ لو لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم يكن خزائنه لها ولا يلزم  
 في التصديق من مصدق فيجب على تقدير كون العقل الفعال خزائنه للكواذب ان يكون مصدقا لها في غاية السقوط اما اولها  
 لا معنى للخزائنه الا خزائنه المعلومات اذ انتقال العلم عن المدركة الى الخزائنه مستحيل لكون العلم عرضيا في المدركة فلا معنى لكون العقل  
 افعال خزائنه للتصديق الا كونه خزائنه لنفس المصدق به يكون الخزائنه مصدقا بما هي خزائنه لا غير ضروري ولا مبرر من عليه  
 كيف وان خزائنه لا يجب ان يكون مدركا لما هي خزائنه له كما هي نقطة التي هي خزائنه للمعلومات وليست مدركا لها والخيال  
 الذي هو خزائنه للمعلومات وليس مدركا لها واما ثانيا فانه لو فرض وسلم ان الخزائنه خزائنه للعالم فليس معنى كونها خزائنه للعالم الا ان  
 العلم حاصل فيها حصولا ظليا فلا يلزم من كون العقل الفعال خزائنه للتصديق الا ان يكون التصديق حاصلا حصولا ظليا و  
 لا يلزم من حصول التصديق له حصولا ظليا كونه مصدقا حصولا ظليا لا يلزم حصول تصديق مستق و لا يجب ان يكون  
 في الخزائنه حصولا على لما هي خزائنه له وما قيل من ان الذبول لطيف على التصديق الذي هو علم وتصديق بشئ فلا بد  
 من حصوله في العقل الفعال فيجب ان يكون مصدقا على ذهابسيان حصول التصديق الذي هو علم وتصديق بشئ  
 في العقل الفعال حصولا ظليا لا يستلزم ان يكون العقل الفعال مصدقا كما لا يخفى اما ما توهم لبعض معترضين على المحقق الثاني  
 من ان الكواذب مرتبته في النفس بما هي مصدقة بها فيجب ان تكون مرتبته في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها والا  
 لم يكن بين الخزائنه وبين ما هي خزائنه له مطابقة فغنى غاية السخافة اذ قد عرفت انه لا يجب ان يكون الخزائنه مدركا لما هي خزائنه  
 فضلا عن ان يجب كون ما في الخزائنه مطابقا لما في المدركة في نحو العلم بذاته التحقيق في ذهابسيان ارتسامها من العجائب ان صاحب  
 الافق المبين لما لم يجد بها من القول بارتسام الكواذب في العقل الفعال ولم يكن له سبيل الى القول بان علم العقل الفعال  
 بالصواب والكواذب على نحو واحد ولم يرخصه عقلا الذي هو وجه يجوز كون علمه تصور او تصديقا جازيا منه في اتباع الا باطل

شي عاوة قدس في قبضته تحقيق ان اعتبار النفس الامر بما اعتبار كون شي متعلقا في حد ذاته بعمل افعال من العقل في لوح ذهن  
 امر في متن الغاي والمصادق مرتبة في عقل النفس باهي متحققة في حد نفسها وكواذب بسور مستعدا لنفس استحق تطهيرا بها و  
 مؤخره في حقيقتين بنيتك اعتبارين والحمد لله والحمد لله ثم قال فاما قول بعض متطوعة المتقدمين ان ثبات العقل الفعال في اخترن  
 المعقولات مع صوابه اخطوا تصديق معاوية كواذب اخطأ فقط دون التصديق ابي الخط على سبيل التصور دون  
 الاذعان لبرائة عن التصور والاسوار التي هي من ترايع الماداة فليس على سبيل تفصيل ليس من المتقرر في مقروان التصور  
 والتصديق انما بانواع من العلم انطباعي السجود في الفطرة الثانية فاما ان العلوم اختصورية كعلم النفس العائدة بها لثبات  
 والعدم الانطباعية الغير متجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير متجددة منها بسبب الوجود المعنوي في  
 فطرة الاول في غير واحدة في المقسم انتهى وخرج على يد الكلام من آثار الخطب والطفانيان ، ينبغي عن السبعان لانه قد عرفت  
 ان اعتبار النفس ان مبرها اعتبار كون شي متعلق في حد نفسه فالقضاء لصواب المرتبة في العقل الفعال باهي متحققة في حد  
 نفسها متحققة بالمطابقة نفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل افعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او انما يكونها غير  
 مطابقة لنفس الامر او غير عالما لا مبرين والخير ان باعد ان اذ العلم بعلم المطابقة جعل مركب و عدم العلم بالمطابقة و عدمها بسبيل  
 وتجوية شي منها على العقول العلية جعل فتيين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصواب وكذا مقتضى الكاوية المرتبة في  
 العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر في غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة  
 وبلا مطابقة لها وعدم مطابقة فتيين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون كذا بالها ومصداقا لثباتها او كذا  
 بعد التفتيشين يستديم التصديق بان غرضه بهت فيكون علومه نصورات وتصديقات فاقول بان الصواب مرتبة في العقل  
 افعال باهي متحققة في نفسها والكواذب بسور مستعدا لنفس استحق تطهيرا بها ان كان معناه ان الصواب مرتبة في عقل  
 افعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتبة فيه على سبيل اخترن والخط على سبيل التصور فقط وان التصديق فذلك انما هو من  
 بركات بعض متطوعة المتقدمين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نقيع غراب وطنين زباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من  
 المحقق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واسخط لفظ التصور والتصديق مع بقاء معناه عن الصفه وزاد في طنبور السخاوة نعمته حيث جوز تطهير  
 العقل افعال بان الكواذب لا جعل بسور مستعدا لنفس مع تعميمه اذ افعال العالي بالاسفل و ما هو اول قارورة كسرت في الاسلام و ما ذكره  
 بالطائفة التطويل من ان كلام المحقق ليس على سبيل تفصيل فاما شبهة الطنين بعدت في اذن الغيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انفس  
 مطلقا قد يكون او عاونا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقضاء امره ان كبر احداق لفظ التصور والتصديق على المحصول  
 التبريم لان نفي حقيقتها من كذا بيت شعري ما ذكره من المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث نفي انقسام العلم المحصول تصديقا لها

وما حقيقة العلم عنده والله هو من كل مدعى على ما سأل انتصارا لمدعى ان لا يكون ان العلم هو الوجود انما يطالبه الذي للصورة فان كان المقصور  
 والتصديق قسرين من العلم بمعنى الوجود انما يطالبه فالوجود مطلقا حقيقة مصدقة واحدة وافرادا حقيقة باعتبار فيكون الوجود لا كالمشاهد  
 للصورة في الاذهان العالية ايضا منتقيا الى المقصور والتصديق لا يتحد بالنوع مع الوجود انما يطالبه للصورة في الاذهان السافلة الذي  
 يتوهم الى المقصور والتصديق وانما كما يتبين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرشدة في العقول الفعالة ايضا مقصورات وتصديقات  
 ان الصورة الحاصلة من شيء في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في ذهن عال لحصول الاشياء  
 بانفسها في اذهان جميعا كما يروى في القائل والامر لا يخلو لغيره من كلامه **قوله** لا يبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب  
 الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكار له فلهذا في ما يحرف الشرق ونحوه نقول مما تجبته بعض الاذكياء من التاخيرين بعد  
 ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسابها في عقل الفعال والظلم باجاب به  
 عنه لتحقيق الدواني من انه لا ضمير في ارتسام الكواذب في عقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولاهما خلاف  
 ما عليه الجمهور من ان مورد اقيمت الى المقصور والتصديق هو الحصول على الحادث دون التخييل وثانيا بان الحاصل في المدركة هي الكواذب  
 بها هي مصدقة بها فتوكلت الكواذب مرشدة في العقل الفعال بها هي متصورة لنزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه له  
 ثانيا بان الكلام انما هو في طريقان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب بها بولقصدق بها فيلزم تحقق التصديق الكواذب في  
 العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان كواذبها لا يدركها العقل المشوب بالوهم في من الموهبات فيكون خزانة بها هي الحافظة  
 التي هي خزائنه للموهبات العقل الفعال لا يذم عليك ما في كلامه من الغلو اما اول فلان ما اورد من لوجه الثلثة على تحقيق الحق  
 اورد اني سخيض هذا كما بينا في الدرس السابق واثنا في هذا ان يرداته الثلاثة لازمة عليه غير اما الثالث فلان يلزم على ما عزم على تقدير صحة  
 ما ذكر في الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة لكواذب لان التصديق الكواذب اذ هو عليه لذهول النسيان فيلزم تحقق التصديق  
 الكواذب في الحافظة والذم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما عزم فان زعم انه لا يلزم من حصول  
 التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصولها فيها حصول على وجه لا يوجب لانتفاء قوت فكذلك لا يلزم من حصول التصديق  
 الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور وان في فساد الكواذب حاصلة في المدركة بها هي مصدقة بها وفي الحافظة لا باس  
 مصدقة بها والتصديق ليس من شأن الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه له اما الاول فلان هذا القائل يحرف  
 بان خزائنه الصواب الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصواب الكلية حاصلة في المدركة بها هي مصدقة بها فاما ان تكون  
 حاصلة في العقل الفعال ايضا بها هي مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا عليه تصديق او تكون حاصلة في العقل الفعال  
 لا بها هي مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزائنه له وهو مما يحيل به القائل فلا سبيل له الى انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصواب وكون علمه تصديقا به وذا طرأ الذبول استبان على التصديق الصوابي لم يلزم تحقق  
 تصديق الصواب في العقل الفعال كما نعلم في محض من كون علم العقل الفعال تصديقا وذا طرأ في الجواب خلاف محض  
 عليه انصاره تعالى قوله قد يقال في الحاشية اشار ان مناقشة ظاهرة من الحافظة خزائنه لما يدرك الوهم وهي المعاني  
 الجزئية وليس خزائنه لما يدرك العقل الصرف بالاسوة الوهم اعني الامور الكلية والجزئية المجردة وان كانت القوة الوهمية قد  
 فيها من المدخل والفرق بين المغالط وبين دركات الوهم الظاهر من تتبع كتب القوم والذبول قد يعرض في اقتضائها  
 الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادئ العالية انتهى وما حصل ان الحافظة نهى خزائنه للمعاني الجزئية التي يدركها  
 بواسطة الوهم لا للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوه جسيمة وان كان يخلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما يدركها  
 النفس لا بواسطة قوه جسيمة غاية الامران الوهم يخلط العقل فيصدق بالكواذب لان الكواذب الكلية يدركها العقل بواسطة  
 الوهم شتان بين يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه بواسطة وان كان الوهم هناك سببا لتخليط في ادراكه فقول لان  
 الحافظة خزائنه لما يدرك الوهم معناه ان الحافظة خزائنه لما يدرك العقل بواسطة الوهم وكذا قوله وبين دركات الوهم اراهم  
 بعدد دركات الوهم دركات العقل بواسطة الوهم فاستناد ادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فسقط ما  
 اورده بعض مشايخ من ان المدرك ليس الى النفس الوهم والحس مشترك في الادراك فمضى كون الحافظة وتخيل خزائنه لمدركها  
 الوهم والحس مشترك بينهما خزائنه لما يدركه النفس معونتهما والكواذب لما كانت مدركه بجهة الوهم كانت الحافظة خزائنه لها انتهى ويستظهر  
 ان الكواذب الكلية ليست مدركه بجهة الوهم انما المدرك بجهة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم يخلط للعقل في التصديق بالكواذب الكلية  
 فلا يكون الحافظة خزائنه بها ثم لا يخفى ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الزمان بياض في تصور باد الوهم انما المدخل به في  
 النحو الاول من ادراكها فانه يخلط العقل فيه عن باكونه لا بدخل الوهم في النحو الثاني والذبول استبان قد يطريان على  
 الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في عقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا بدخل في تصور الكواذب  
 الكلية للوهم بسلافا حق افادوا لمحقق الدواني قوله سواركان نفس بلعلوم العلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين  
 الاول العلم المحصول والثاني العلم المحصور وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم المحصور وان كان غير باق  
 العلم المحصول فعلم من جنان العلم المحصور عين العلوم ذاتها واعتبارها في لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عينها حقيقة  
 ولو كان غير باعتبار لم يصح المقابلة بينه وبين المحصول فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغير باعتبارها قد اشار الشارح  
 الى ذلك حيث شبه بغيره وغيره ولو بالاعتبار ان المراد في المحصور بكونه نفس المعلوم انه نفس معلوم بالتغاير اصلا بقرينة  
 مقابلة التغاير بانما عتبد المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم المحصور انما يكون محصور نفس المعلوم عند العلم





العاقل في علم النفس المجردات بانفسها متغايرة لصدق العقول العلم بذاك ليس نفس المعلوم بل بصفة انسانية متغايرة للمعلوم  
 والعالم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بانفس لصدق العالم هي النفس مثلاً من حيث قيام تلك الصفة بها وصدق المعلوم  
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق العلاج بالكسر اذا ما لمحت النفس انتهت هي من حيث قيام صفة المعالجة بها  
 ومصداق العلاج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقبة يعبر عنها بانفس يختلف  
 باختلاف متعلقاتها في مكان متغيرها امراً عاماً عن العالم كان متعلقها به توسط صورة هي صورة منه عند العالم بمعنى ان  
 صفة العلم تتعلق بصورة اولاً وبالذات وبثانياً وبالعرض فيسمى العلم حصولاً بالقياس الى ذلك الامر ذي الصورة  
 لانه بالقياس اليه بواسطة حصول الصورة وان كان متعلقها بامر غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة  
 فيه كان متعلقها بالذات لا بواسطة صورة فيسمى العلم حضوراً لانه ليس بواسطة حصول صورة فالفارق بين العلم  
 بحضوري وبين العلم لحصولي انما بسبب حضور المعلوم توسط صورة وعدمه والدليل على ذلك ان العلم بالمعنى المصدرى  
 الذي يعبر عنه بنسبة من العالم بالعلم الحضورى كما انه مستتر عن العالم بالحصولي والكاره مكابرة لا ينفك  
 اليها والمعنى المصدرى عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل اما بان يكون التلبس بالفاعل خبر منه او خارجاً  
 عنه فملاحظة على اختلاف الزمان فكون مشتركاً بين العلم الحضورى والعلم الحضورى دليل على ان بينهما معنى مشتركاً هو الحقيقة  
 المعبر عنها بانفس وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدرى بالعلم حقيقة  
 هي تلك الحقيقة المشتركة التي نسبت الى نسبة المصدرى اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركا  
 دليل على اشتراك مشاركتهم كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان في انسانية  
 فاعلمون بان العلم الحضورى نفس المعلوم بل تغاير اصلاً فمستندهم لمران ذكرها الشيخ اذ دل ان نشاط العلم وجود المحرود  
 عند المصدر نفس الذات المجردة كما ضرورة هي بسبب الانكشاف نفسها بنفى العلم اذا علم هو مصدر الانكشاف وهذا انما يتم وسلم  
 ان النفس وجود المحرود عند المحرود بمناط العلم وذلك ممنوع والمحرود كما ضرر عند المحرود انما يكشف عند المحرود قيام صفة العلم  
 المعبر عنها بانفس بذلك المحرود والثاني ان الصورة انما يكون مصدر الانكشاف ذي الصورة لانها واسطة في حضورى  
 الصورة عند المدرك فاذا كان الشئ نفسه حاضراً عند المدرك فمما حجة في انكشافه عنده الى توسط الصورة وهذا انما يدل  
 على ان الشئ اذا كان حاضراً بنفسه عند المدرك لم يحتاج في الانكشاف الى حصول صورة عند المدرك على العلم فنفس الشئ كما يدعى الحق ما ذكرنا واما انما  
 من ان مصداق العاقل في علم النفس والمجسمة ذات بذواتها مصداق العقل والمعتول بل تغاير اصلاً فنفس غاية النسخة  
 لا يميزها بعاقل في ان المعنى المصدرى للعلم المعبر عنه بنسبة من متحقق في علم النفس والمجردات بانفسها مستترع بذاك

ايضا واذا كان المعنى المصدري للعلم متزعا بنك مع انتزاع مفهوم العالوية ومفهوم المعلوماتية من ذات العالم ومفهوم العالم  
 ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة والمفاهيم المتضايقة لا يمكن انتزاعها من ذات واحدة الابجديات ما فوذه في مرتبة  
 المصادق لنها متقابلة ومن المستحيل ان يكون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم يجب ان يكون مغايرا  
 لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ايضا وكذا مصداق المعلوم يجب ان يكون مغاير لمصداق العالم ولمصداق العلم  
 كما ان مصداق المعالج بالسكر مغاير لمصداق المعالج بالفتح فيما اذا عالجبت النفس ذاتها فكما انها من حيث القوة  
 الفعلية معالج بالسكر ومن حيث القوة الفعلية معالج بالفتح كذلك هي من حيث قيام العلم بها عاقلة ومن حيث تعاليم  
 بها تعلقة قويا معقولة ولا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعتقول واحدا تضائفا كما لا يمكن ان يكون مصداق  
 المعالج والمعالج واحدا لاجل التضايق وبهذا التفصيل ما قل البعض من ان العالوية والمعلوماتية متضائفتان وكذا العلم  
 والمعلوماتية والفرق بينهما في محل الابداع والتغيير ما افاد خاتم الحكماء قدس سره في جوابه في بعض تعليقاته من  
 ان كونها متضائفتين ممنوع كيف يجوز ان يكشف نفسه عنه نفسه وكذا لا ياب في كون اشئ مبدرا للاثبات نفسه ثم انه كيف  
 صدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضائفتين بالقياس الى شئ واحد انتهى بعبارة الشريعة فاني لم احصل  
 بعد هذا الفهم بعد التامل في كلامه هو ان العالوية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوماتية لا تضائفت بينهما في علم الشئ  
 بنفسه لان تعقل الشئ نفسه معناه عدم غيبته اشئ عن نفسه بوليس تضاد حتى يكون العالم والمعلوم بهذا النحو من العلم الذي قاله  
 الى عدم غيبته الشئ عن نفسه متضائفتين او يكون العلم الذي هو عدم غيبته الشئ متضائفا للمعلوم فجوز ان يكشف الشئ  
 عنه نفسا ان يكون اشئ مبدرا للاثبات نفسه من دون لزوم تضائفا بينهما وبين نفسه هذا حاصل اول كلامه واما قوله ثم انه  
 كيف صدر منه هذا القول الى آخره فاعلم محصلا انه قد تقرر عندهم ان شيئين انما يكونان متضائفتين اذا لم يكن موصوفهما  
 كما لا يوردها البسوة فانها انما يكونان متضائفتين اذا لم يكن الموصوف بهما واحدا وكان الصفات الموصوف بالابوة بهما  
 بالقياس الى شخص مغاير لنفسه والصفات الموصوف بالبسوة بهما بالقياس الى شخص مغاير لنفسه كما يوردها البسوة عمرو  
 لزيد فالصفات الموصوف بالابوة التي هي فيهما بالقياس الى عمرو والصفات الموصوف بالبسوة التي هي فيهما بالقياس الى  
 زيد واما اذا كان الموصوف بهما واحدا وكان مقسبين الى شئ واحد فلا يكونان متضائفتين كما لا يوردها البسوة والبنوة المقتضين في زيد  
 فانها اذا قيستا الى ذات زيد فلا يكونان متضائفتين اصلا فان ابوة زيد لا تضائفت بنوة انما تضائفت بنوة ابنه كذا بنوة  
 زيد لا تضائفت ابوة انما تضائفت ابوة ابيه وبهذا لما اجتمعت العالوية والمعلوماتية في ذات واحدة وكانت مقبلة الى  
 شئ واحد لم يكن بينهما تضائفت فالقول بتضائفتها يستلزم ان يكون شيان متضائفتين بالقياس الى شئ واحد وقد ظهر

بطلان فبهذا عندى فى تقرير كلامه وهو ليس بشئ اما الاول فلا بد ان يكون العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن  
 منتزعا عن الذات العاقلية نفسها لا يكون والثانى ظاهر البطلان والعلانية ايضا لا يكون صحة انتزاع العلم بمعنى بدلتن  
 عن تلك الذات ولا ريب فى ان العلم بهذا المعنى مضامين لمفهوم المعلوماتية ولذا فى ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى  
 باعتبار قيامه مضامين لمفهوم المعلومات المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوده ولا معنى لانكار التضائيف بين العلم والعالمية و  
 المعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفاهيم تضائيف فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشئ عن نفسه  
 وان لم يكن اضافة لكنه صحيح لانتزاع المعنى الثانى وهو يعبر عنه بدلتن فلا سماع لانكار التضائيف بين العلم والمعلومات  
 وكذا بين العلم والمعلومات الا اذا انكر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدرى من الذات العاقلية نفسها وانما لا اجترار على ذلك  
 ولا اريد بهم يجزئون عليه قسم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته وليس صفة منسوبة اليها وان  
 معنى كون الصفات عين الذات ليس هو ان الصفة حقيقة عين الموصوف فان ذلك محال بالبداهة فان ما هو صفة حقيقة  
 غير الموصوف قطعا بل معناه ان ما يترتب فى غيره سبحانه على الصفات يترتب فيه سبحانه على نفس الذات حكما بان العلم  
 بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدلتن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالى يفضى الى القول بتباير مصداق  
 العالم ومصداق العلم ومصداق العلم فى علم ذاته كما عرفت وحكما بان ما يترتب فى غيره على قيام الصفة من الانكشاف  
 يترتب فيه سبحانه على نفس ذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان مبدء الانكشاف فى علم النفس وغيره من الاذيان العلية بدلتن  
 نفس ذواتها فلا باعث على انكار انتزاع العلم المصدرى من الذات العاقلية مع ان انكار ذلك يكاد يكون ملحق بانكار  
 الضروريات واما الثانى فلا بد اذ صحت انتزاع معنى العلم المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من الذات العاقلية  
 نفسها فلا مجال لانكار التضائيف بين العلم والمعلومات وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلومات فان العالمية المنتزعة من الذات  
 العاقلية نفسها اما ان يكون بانها معلوماتية او لا والثانى بهى البطلان اذ لا معنى للعالمية بدون المعلوماتية وعلى الاول فاعلمت  
 التى هى بازار العالمية فى علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة عن غيرها والثانى ظاهر البطلان  
 فتعين الاول فظهر بين العالمية وبين المعلوماتية فى علم الشئ بنفسه تضائفا بلا شبهة واما ان شيعين لا يكونان  
 متضائفين بالقياس الى شئ واحد اى اذا كان الموصوف بهما ذاتا واحدة فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عا  
 النفس ذاتها متضائفا قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة ففقد تحقق اذن ان مصداق العالم متباير لمصداق  
 العلم فان قلت المعلوم وانكشف نفس الذات الا الذات مع حيثية تعلق العلم بها بان يكون المنكشف امرين الاول  
 نفس الذات والثانى حيثية تعلق العلم بالذات فانما نعلم ذواتنا ولا نعلم حيثية تعلق العلم بها قلت نعم المنكشف والمعلوم

نفس الذات لكن الذات هنا تكون معلومة ومكتشفة تخلق صفة العلم بها لا بنفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من  
حيث تعلق المعالجة بها لا بنفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيثية تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق  
المعلوم بالعلم المحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم المحصولي بها لا بنفسها بنفسها بالافتقار بين الغلاصة ولا يلزم من ذلك  
ان يكون بالمعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيثية تعلق العلم بها فانما كثيرا ما نعلم الاشياء ولا نعلم انها معلومة  
ولا نخطر بها شائعية تعلق العلم بها الا بالافتقار جدي فافتت بالمعلوم بالعلم المحصولي هي الذات الحاضرة عند المدرك و  
الحاضر عند المدرك ليس النفس الذات لا هي مع حيثية زائدة فقلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم  
في الواقع فانكشفت تعلق صفة العلم بها بالمعلوم اي متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة نفسها لا هي مع حيثية تعلق العلم  
بها بان يكون حيثية تعلق العلم بها جز من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اي متعلق صفة المعالجة نفس الذات  
لا هي مع حيثية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيثية تعلق المعالجة بها جز من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة  
المعالجة بتلك الحيثية وكما ان المعلوم بالعلم المحصولي اي متعلقه نفس الحقيقة لا هي مع حيثية تعلق العلم المحصولي بها مع  
الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم المحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم المحصولي بها لا بنفسها بنفسها واذ اذ  
ما عيت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقة لما كانت هي الحالة الاندراكية وكانت قد تنقسم بانفسها لا بتوسط صورة وقد تعلق  
بوساطة الصورة وكانت منقسمة الى تصور وتصديق كان العلم المحصولي الذي هو عبارة عن الحالة الاندراكية المتعلقة  
بالشيء لا بتوسط الصورة اليه منتقلا الى تصور والتصديق والهيل على ذلك فانه عن وجودنا من دون حاجة الى تفصيل  
صورة فاستدع اثر بالضرورة فهو كان بذاته اذ كان علما محصويا لم يكن الا اذ كان بوجودنا الا بعد تحصيل صورة الموضوع  
وصورة المجهول وصورة النسبة الرابطة بينهما في اذ باننا وليس الا مركز لك بالبداية وبذا وان كان في العالم على المشايخ  
لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى اليه تصور وتصديق فانه سبحانه يعلم الصواب ويعلم انها صواب وقد ا  
هو العلم التصديقي والكار في المعنى باطل بل كفر صريح كيف وهو يقضي الى القول بحيله سبحانه لصدق الصواب  
سبحانه وتعالى عما يصفون نعم التصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذات من حيث انها تشار  
للاكتشاف الواقعي للصواب لتصديق ومن حيث انه مبدع لاكتشاف الحقائق التصورية تصور فالتصديق في غيره على  
قيام صفة التصور والتصديق تترتب على نفس ذات الحقيقة المقدمه ولما صطلح على ان يسمى علمه سبحانه تصور وتصديق  
انظر الى عدم تعلق العبد من في المنطق بالبحث عنه فلا مشاحة فيه فان وسوسك الوهم بانه لا يمكن القول بكون العلم  
محصولي تصديقا وكون علما بوجودنا تصديقا محصورا او متعلق التصديق ليس خارجا عن القضية فاعلم بحصول صورة

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة أي كنهه في الله بن لا يمكن التصديق فتعلق التصديق لا يكون مختلرا بتوسط الصورة عند كنهه  
حتى يمكن ان يكون التصديق حضورا قلت سياق في فائضة بحيث التصديقات من المصور ان التصديق منه اجمالي وهو اكتشافا دائما  
دفعه كما اذا راينا جارا ابيض فنصدقنا بياضه بمجرد رويته من دون ان نحصل او لا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة كنهه  
في الله بن تفصيلا ثم يتيق بها لا ذعان ومنه تفصيل يحصل بعبه حصول الصور مفصلة في الله بن فالتصديق الحضورى من تفصيل  
الاول فتعلقه نفس ذاتا استى هى مصدق للوجود مثلا هذا فلا سفة وان زعموا ان العلم الحضورى لا يكون تصور او تصديقا  
لكن كون العلم الحضورى تصور او تصديقا لازم عليهم قطعان العلم المتعلق بالتصور وكذا العلم المتعلق بالتصديق الحضورى لانه متعلق  
بصفات النفس علمها بذااتها وصفاتها حضورى والعلم حضورى عين معلومة اننا وانما باعثة هذا العلم الحضورى المتعلق بالتصور  
يجب ان يكون تصور العلم الحضورى المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكنهم ان يقولوا ان ذلك العلم له اعتبارا ان  
فمن حيث انه علم بما هو غير العالم وصفاته تصور او تصديق ومن حيث انه مبهرا لاكتشاف نفسه علم حضورى وليس تصور وتصديق  
لان التصور والتصديق حقيقتان محصلتان فله يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والتصديقية باعتبار تصور او تصديق تقا ولا  
تكون باعتبار آخر تصور او تصديق فان الحقيقة محتوية في جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا ان كان فينا حقا لا شراح كنهه الحق  
اللاحق بالاتباع قوله وغيره ولو بالمتا كما في الحضورى العلم والمعلوم في الحضورى متحدان بالذات متوحدان بالاعتبار عند فائز  
العلم عند فهم هى الصورة أى صفة في الله بن من حيث اكتناها بالعواضد الدينية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصور فهاهى هى و  
سياق تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى قوله وسواء كان مرادنا ما ذكرناه فتمت تصور واطلنا في حصول الصور في الله بن  
فهمين مشهورين اول ان اى حصل في الله بن امثال الناعيان بهش ما به اول ان اى حصل فيه الفها وحقا لفتها  
فعلى المذهب الاول لا يحصل في الله بن حقيقة من الحقائق الدوائية ما به من الناعيات الحقيقية بل لا يحصل في الله بن امثال  
والاشاح لكن الاشاح على انكارها بما به شبح وشال للحقيقة المقصود تصور اى ما به من الناعيات ما به شبح وشال بعض  
وجه تلك الحقيقة وعرضياتها المتحدة معها في الواقع بالعرض فمعنى ان حصل في الله بن امثال الحقيقة ان نسانية الموجود في  
الخلج ومعنى الكاتب اى حصل في الله بن امثال الحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع نسان في الواقع والاول على فهمين الاول  
ما به امثال مطابق للحقيقة المقصود تصور اى معنى الانسان الحقيقة ان نسانية والثاني ما به امثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او  
لا جازها كفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا اى حاصلين في الله بن فانيها امثال لذاتيات الحقيقة المقصود تصور اى معنى  
الحقيقة ان نسانية مثلا كنهى الهوى ومعنى الصورة اى حاصلين في الله بن فانيها شبحى بجزا حقيقة كفهوم المقصود تصور اى معنى هذا  
المذهب العلم بالشى على انكاره لا نسياد ان يكون اى حاضر عند الذكر نفس ذلك الشى بلا توسط امثال وهو العلم الحضورى اولا



يكون الحاضر عند المدرك نفسه فان يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس ذلك الشيء وهو العلم بكنه الشيء او مثال ذاتياته وانما هو  
 هو علم الشيء بالكنه او مثال وجه من وجهه عرضياته وهو علم الشيء بالوجه فان سمي العلم المحصورى بالعلم بكنه الشيء وعلم العلم بكنه الشيء من  
 ان يكون الحاضر عند المدرك نفس الشيء او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنه الشيء والعلم بالكنه العلم بالوجه وان نفس العلم  
 بكنه الشيء ما يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس الشيء كان الاقسام اربعة رابعها العلم المحصورى وعلى المذهب الثاني اقسام العلم بكنه  
 هذه اقسام لان الحاضر عند المدرك ما نفس الشيء بل متوسط الصورة فهو العلم المحصورى او الحاضر عند صورة في الصورة نفس الشيء  
 وهو العلم بكنه الشيء او ذاتياته ذلك الشيء بان تكون مرآة للملاحظة بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء والحاصل في الذات  
 ذاتياته المتحدية مع الذات وهو علم الشيء بالكنه او وجهه وعرضى من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض  
 الى وجهه الذي هو مرآة للملاحظة والحصول في الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشيء من جهة اتحاد وجهه بالعرض وهو علم الشيء  
 بالوجه في اقسام العلم على المذهبين لا يزيد على الثلثة هو الاربعة ان لم يعد العلم المحصورى من العلم بكنه الشيء بل الحق ان العلم على نحوين  
 فانه ان اكتشف بنفس حقيقة الشيء فهو علم بالوجه والفرق بين العلم بكنه الشيء وبين علم الشيء بالكنه بان الحاضر عند المدرك في الاول  
 نفس حقيقة الشيء او مثال نفس حقيقة الشيء وفي الثاني حقائق ذاتياته او مثال حقائقها لكنها مرآة للملاحظة ذلك الشيء وآلات  
 الالتفات اليه ليس الشيء فان ذاتيات الشيء اذا حصلت في الذهن بانفسها او بامثالها جعلت مرآة للملاحظة ذلك الشيء فاما ان يحصل  
 نفس حقيقة ذلك الشيء ايضا او مثالا يحصل ذاتياته او مثالا بها في الذهن فيكون هذا النوع من العلم هو العلم بكنه الشيء فان اكتشف فيه نفس  
 حقيقته فانه لا مران هذا النوع من العلم بكنه الشيء يحصل بعد العلم بذاتياته وهذا لا يستوجب ان يكون ذلك النوع مغاير للعلم بكنه الشيء الذي يحصل  
 من دون ان يعلم اول ذاتياته الشيء في غير الادراك حتى يجب عدمه قسما على حياله ان كان مغاير له في نحو حصوله للمدرك لانه حاصل العلم  
 بالذاتيات بخلاف ذلك فاما ان لا يحصل نفس حقيقة الشيء او مثالا يحصل ذاتياته او مثالا بها في الذهن بل يكون الحاصل في  
 الذهن ذاتياته فقط ويكون في مرآة للملاحظة ذلك الشيء من دون ان يحصل نفس حقيقة في الذهن كما زعم بعض المتأخرين  
 فذلك باطل فانه يستلزم ان لا يفيد الكسب النظر علما بل الالتفات والملاحظة فقط وهو صريح البطلان وسياتي انشاء الله  
 تعالى مفصلا فقد وضع ان يحق هو ان العلم على قسمين الاول العلم بالكنه سوا حصل بعد حصول العلم بذاتياته الشيء او حصل به وانه  
 الثاني العلم بالوجه ولذا لا تسمى في كتبها لغة ما فراس من ترتيب القسمة وتكليفها واما ما ذكره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم  
 الشيء فهو جري منه على عادته في التعليل فان بعض الاجلة من المتأخرين رجع القسمة فقال ان الصورة العلوية من الشيء قد تكون مرآة  
 للملاحظة وهي منقسمة الى قسمين بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئ الكائنات متحدتين بالذات ومغايرتين بالاعتبار فالتصور  
 وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق

بوجه من وجوبه فهو العلم بوجه الشيء انتهى ولا ينبغي على ذي تفصيل ان المقصود من الوجه في علم الشيء بالوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه وهو الوجه  
 فقط فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل العلم بكنهه الشيء او الوجه وذو الوجه كلاهما وهو صريح البطلان لان ذو الوجه ليس بجاصل في الذهن  
 في هذا النوع من العلم ولا يوطئت اليه كون الشيء معلوما من دون ان يحصل وتليقت اليه صريح البطلان وهذا مما افاده بعض الاساتذة  
 قدس سرهم وقد تصدى النظر له فانه قال الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله العلم بوجه الشيء ان الفرق بينه وبين العلم  
 بكنهه الشيء ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة لملاحظة الشيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة الشيء فعمله بالقياس  
 ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا فهو علم بكنهه الشيء كالكتاب مثلا اذا حصل في الذهن وخطر معه بالبال انه عرضي للانسان فان لم يكن  
 مرآة لملاحظة كان بالقياس الى الانسان فلما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه علم بكنهه الشيء وكون الصورة الواحدة علما بوجه  
 الشيء وبكنهه الشيء بالنظر من مخصوص بالعرضيات والذاتيات كالحوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان يحصل  
 في الذهن من حيث انه هذا الانسان وكنهه كان علما بكنهه الشيء مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فمثل انتهى هذا الكلام  
 ليس معنى لان الملتفت اليه في العلم بوجه الشيء اما ذوى الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل  
 العلم بكنهه الشيء بالفرق بان الوجه في العلم بوجه الشيء حاصل بالذات وملتفت اليه بالذات وذو الوجه ملتفت اليه بالعرض وفي علم  
 الشيء بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض على عكس ذى الوجه يتصل حصرا لا تمام في الاربعة او مثل ذلك يمكن في العلم  
 بكنهه الشيء فان الذاتيات كالحوان الناطق مثلا اذا حصلت في الذهن من حيث انه هذا الانسان من دون ان يكون الانسان  
 ملتفت اليه بالذات لا يكون العلم به من قبيل العلم بكنهه الشيء ولا من قبيل علم الشيء بكنهه والفرق بين العرضيات والذاتيات  
 في هذا المعنى كما زعمه الشارح حيث قال وكون الشيء الواحد الى آخر كلامه في الحاشية تحكم بحسب لا يعنى اليه فانه فرق بلا فارق  
 واوحار بلا دليل فان كلامه في الشرح نص على ان العلم بكنهه وبالوجه هو ما يكون الحاصل في الذهن الحاضر عند المدرك مرآة  
 لملاحظة ما قصد لقصوره وان العلم بكنهه الشيء وبوجه الشيء ما لا يكون كذلك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون  
 مقصودا بالذات وبشيء ذلك علما بوجه الشيء فكيف لا يمكن في علم بكنهه ذلك بان يلاحظ ذو بكنهه لا بان يكون مقصودا بالذات  
 ولا يوجب لا يسمي بذات بسم على حمله ولعله لذلك امر بالتأمل وزعم البعض ان العلم بوجه الشيء هو العلم بما هو وجه الشيء في  
 الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجه الشيء والعلم بكنهه الشيء هو العلم بالشيء الذي لا يكون وجه الشيء في الواقع وهذا في غاية  
 السقوط لان العلم بوجه الشيء على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم بالشيء اذا العلم بالشيء بدون ان يحصل هو او تليقت اليه غير  
 محقول واما اذا قيس هذا العلم الى كنهه الوجه فهو علم بكنهه الشيء على انه لو اعتبر العلم بالشيء من غير التفات الى ذي  
 الوجه من اقسام العلم بالشيء فكيف لا يعتبر العلم بالوجه من غير التفات الى المحدث من اقسامه مع انه حق بالاعتبار لا اتحادا

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذى الوجه وقد ظهر بما ذكرنا من كمال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة على الشرح  
 الجديد للتحرير من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حيث انه عنوان منطبق على ذى الوجه هو علم الشئ بالوجه اذا لوحظ على وجه لا يصلح  
 لا تطابق على ذى الوجه فهو علم بوجه الشئ والمعلوم بالحق في صورتين هو الوجه فالعلم بالكتاب مثلا في قولنا كل كاتب كذا  
 اى في القضية المقصورة علم الشئ بالوجه اى علم بافرد الانسان التى هى افراد الكاتب بواسطة وجهها الذى هو الكاتب فانه عنوان  
 المنطبق عليها العلم به في قولنا الكاتب كذا اى في القضية الطبيعية علم بوجه الشئ نه كلامه ولا يغنى عن ذكرنا قوله كمانى  
 العلم بالكتبه العلم بالوجه كما مر عند المدرك الحاصل في الذهن ان كان مرآة للملاحظة مقصد مقصوره فان كان متحدا مع مقصد مقصوره  
 بالذات فهو العلم بالكتبه مقياسا الى ما مقصد مقصوره العلم بكتبه الشئ مقياسا الى نفس الحاصل في الذهن ان لم يكن متحدا مع بالذات  
 فانما ان يكون مبنيا على مبنية محضه فلا يكون علما بالشئ او يكون متحدا مع بالعرض فهو العلم بالوجه مقياسا الى ما مقصد مقصوره العلم  
 بكتبه الشئ مقياسا الى نفس الحاصل في الذهن اعنى الوجه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان معنى تصور الشئ بالكتبه هو  
 ان يكون مرتبته تتشاكل في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متشاكل بل ما يصدق عليه على وجه يمكن النفس من التوجه به الى  
 ما يصدق به عليه فالمرآة والمرآة في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقيق ذلك ان تتكلم  
 الشئ بما هو ذاتى او ذات له اقوى من اتحاد بالعرض بالصاوق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مقصد  
 ذلك الاتحاد هو قيام مبدى الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان  
 مصداق الحمل فيها مختلف فاذا وجد من المبرية في الخارج كانت ذاتيات موجودة فيه بالذات وعرضيات موجودة فيه بالعرض فان  
 الوجود العارض للهية المعروفة غير عارض للعرض فانه مغاير لها بحسب المبرية ويجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيقتضيه بالاتحاد  
 بها بوجه فظير بها في الاتحاد والعقل والتلج مثلا من حيث عارض البياض وكان وجود المبرية في الخارج منسب الى عرضياتها بالعرض  
 كذا لك وجود عرضياتها في الذهن منسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اى لا خطبا بحيث تنطبق عليها فينبها كما  
 في الوجود والذهنى والخارجى انتهى وهذا الكلام في غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمولة اتحادا وجودا في الخارج بمعنى ان  
 معروضاتها مصححة لا تنزعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن المحصل اذا خطبا ولا حظ معروضاتها بالنسبة لوجود معروضاتها  
 اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها مصححة لا تنزعها وانما اذا تنزعها العقل عن معروضاتها كان الوجود في الذهن لها بالذات  
 كمنه منسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها ونشأ عنها في الواقع هى معروضاتها فاذا وجد نريد  
 في الخارج وقام به للسواد كان الاسود هو المعبر عن المحمول موجودا في الخارج بالعرض بمعنى ان وجود معروضته وهو زيد القائم  
 به السواد منسب اليه بالعرض من حيث ان معروضته مطابق لمحمول ونشأ عنها لا تنزاعه فاذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان

الوجود الذي به بالذات المفهوم الاسود لكنه ان جعل مرآة للملاحظة زيد بنسب الوجود والذات به بالعرض الى زيد بن حيث ان باصدق  
 عليه لاسود الحاصل في الذهن في الواقع هو زيد فيبين المعروف والعرضي لتاكس في الوجودين ولا ينبغي ان يتوهم ان الكاتب  
 مثلا سمع الانسان بالمهية والجعل وان المعروف والعرضي متحدان بالذات جعله وجودا كيف ولو كان الامر كذلك اقتنع  
 بغير المعروف مع زوال العارض ولا ان يظن ان الحاصل في الذهن في علم الشيء بالوجود نفس ذي الوجود كيف ولو كان كذلك  
 كان يعلم بالوجود علما بكنه الشيء ومن العلوم بالضرورة انه اذا حصل الكاتب في الذهن وجعل مرآة للملاحظة الانسان لا يتحصل صورة  
 الانسان في الذهن بل صورة الكاتب فقط ولا ان يتوهم ان الشيء في علم الشيء بالوجود لم يحصل في الذهن لم يكن معلوما فلو  
 لم يحصل ذوالوجود بالذات في الذهن لم يكن معلوما وذلك لان الحصول بالذات انما يجب في المعلوماتية بالذات فما يكون  
 حاصل في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما يكون حاصل بالعرض يكون معلوما بالعرض وذو الوجود في علم الشيء بالوجود  
 معلوم بالعرض لكونه حاصل بالعرض فظهر ان كلام المحقق مما لا غبار عليه كمن نظيره اتحاد المعروف والعرضي باتحاد العن  
 والشيء في عارض البياض لا يخالف من خازنة كيف واتحاد المعروف والعرضي مناط الحمل بالمواد والاتحاد العن والشيء  
 في عارض البياض ليس كذلك بل هو اتحاد بالحمل بينهما فتركان بين كما ينبغي قوله فبطل المسم مطلق العلم قد عرفت  
 ان مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحقبة عند البعض هو الحصول بالحادث وعند البعض هو الحصول مطلقا عاذا كان  
 او قد ياد عند التحقيق انه العلم سوى علم الواجب سبحانه مطلقا حضوريا كان او حصوليا قد ياك ان او حادثا فالاولون يسمون  
 المقسم بالحصول بالحادث والآخرين يسمونه بالحصول مطلقا وعلى التحقيق لا يخص المقسم للعلم الا بما سوى علم الواجب سبحانه  
 وليس ذلك تخصيصا بالحقبة فان العلم مشترك لفظا بين علمه سبحانه وبين علم غيره تعالى فان علم غيره حضوريا كان او حصوليا  
 قد ياك ان او حادثا حقيقة واحدة هي الحالة الادراكية وعلمه تعالى عين ذاته المقدسة فلا يمكن ان يراى بالعلم كلاهما معا فان ذلك  
 يفضي الى عموم الاشتراك فلا يراى بالعلم بهما على التحقيق الا بالحقبة الواحدة المنقصة الى التصور والتصديق المسماة بالحالة  
 الادراكية الشاملة للحضور والحصول كما قلنا من قبل فالتقسيم بالحقبة على الرايين الاولين هو العلم الخاص لكن المص جعل  
 المقسم مطلق العلم لا العلم بالحصول او العلم بالحصول بالحادث اذ لا حاجة الى تخصيص نظر الى مستلزم انقسام انقسام  
 العام وكون التقسيم النسب بقواعد الفن وعلى التحقيق هو مطلق العلم ولا سبيل الى التخصيص قوله او بالحادث الظاهر انه  
 الوجود الحصول بالحادث ويمكن ان يكون هذا اياها الى ما ذكره البعض من تخصيص المقسم بالحادث مطلقا من غير تقييد بالحصول و  
 يراد على ذلك البعض ان تخصيص بالحصول مما لا بد منه لا تفريق على ان حضور مطلقا لا ينقسم الى التصور والتصديق وتخصيص  
 بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصول القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق قوله اذ لا حاجة الى التخصيص لا ينبغي عليك ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم في اقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير مخصص في التصور والتقدير عند من لا يرى المحسوس فقط او  
 المحسوس القديم ايضا تصور وتصديقا فلهذا على رآيه في تقسيم من تفصيل التقسيم الانحصار وما قيل من ان انحصار الخاص يستلزم  
 انحصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد ثابت للطبيعة في ضمنه في كل الفرد  
 فكلما ثبت الانقسام والانحصار للعام في ضمن خاص ثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار في ضمن خاص اخر فالعام حامل للحكم  
 المتناهي فانه انحصار العام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصار للعام حقيقة والمبادىء من تقسيم الانحصار الحقيقي كما لا يخفى قوله  
 وتقسيم النسب بقواعد الحق فان القواعد هي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تقسيم حقيقة في مورد التقسيم الى التصور والتقدير  
 عند من لا يرى المحسوس او القديم تصور وتصديقا فلهذا انما التقسيم في العبارة باطلاق لفظ العلم عدم تخصيصه في اللفظ وشمل بتقسيم  
 جميع جيران الانقسام في جميع انواعه وهو غير مستقيم عند من لا يرى جريانه في جميع الانواع فتخصيص مورد الانقسام النسب للافهام  
 واقرب الى الافهام من التقسيم الذي يفهم الى الافهام والافهام قوله فان قلت ايراد على قوله فنجعل المقسم مطلق العلم بانه انما  
 يصح لو كان المقسم مطلق شيء وليس كذلك فان المقسم شيء المطلق او المقسم يجب ان يؤخذ من حيث العموم والاشراك فلا يكون  
 مطلق العلم مستمرا كما يكون المقسم هو العلم المطلق قوله فان اعتبر في موارد التقسيم الشيء المطلق الخ لا بد اول من بيان الفرق  
 بين شيء المطلق وبين مطلق شيء ثم من تحقيق ان المقسم في موارد التقسيم ما هو مقول المهيته ان اخذت لا بشرط شيء من دون  
 اعتبار معنى زائد عليها فهي مطلق شيء فهي توجد بعين وجودها شيئا صعبا فهي عامة لاحكام العموم والخصوص جميعا وان اخذت بشرط  
 العموم من حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيدها والالم تكن مطلقة بل مقيدة باطلاق فهي  
 الشيء المطلق يستحيل ان يوجد بوجوده شيء من اطلاق ينافي الشخص والعموم ليعاد المحسوس والاول موضوع القضية  
 المهيته القدائية والثاني موضوع القضية الطبيعية الاول موجود في الخارج وفي ذاته من والثاني في الذات فقط فاذا وجد فرد من  
 المهيته في الخارج كزيد وجدت مطلق المهيته كطلق الانسان بعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجود المهيته المطلقة بعين وجود  
 الفرد فانها لا تخص الاطلاق ثم يصح استخراج الطبيعة المطلقة من الفرد فوجوده في الخارج كزيد بانما يتحقق الفرق بين مطلق شيء وبين شيء المطلق وتفرق بعض  
 المتأخرين بينهما شبهة وجوه لادل ان الاول تحقق تحقق فرد بمعنى انهما فردا لثاني تحقيق تحقق فرد بمعنى بانهما جميع الفرد لا بانهما فردا لثاني ان الاول  
 حامل لاحكام العموم والخصوص معا والثاني حامل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج ايضا دون الثاني  
 فانه موجود في ذاته فقط اوراد عليه ان ظروف في كل ما هو وجود الاول ان موضوع الطبيعة لا يمكن وجوده في الخارج لانه ما هو بشرط  
 الكلية والعموم فلا معنى لتحقيق تحقق فردا لثاني انه لا تحقق موضوع الطبيعة تحقق فردا لثاني الطبيعة قضية خارجية لتحقيق موضوعها  
 في الخارج على هذا التقدير والادام صريح البطلان الثالث انه لا تحقق موضوع الطبيعة تحقق فردا لثاني انما ايضا بانما فردا لثاني

اريد بانتمنا اننا نتفكر في اسما موضوع المبهمة اليه لا ننتفي باسما بانتمنا فرد الرابع ان ما ذكر من وجوه الفرق تناقض متناهية اذا  
 الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق يتحقق الفرد وقد حمل احكام بخصوصه والاول يناقض الثالث لان  
 موضوع الطبيعة لما تحقق يتحقق فرد وقد وجد في الخارج كذا في لواحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين  
 وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان يستتبع الذهن منه الطبيعة ولا يصح بالاطلاق بخلاف موضوع المبهمة فانه موجود  
 بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المبهمة بعين وجوده ووجدت انتمنا موضوع الطبيعة فموضوع المبهمة لما وجد  
 بعين وجود فردا تنفي بانتمنا قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجوداً في الذهن  
 بوجوده من غير ان وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا تنفي بانتمنا لان  
 ارتفاعه ليس ارتفاعاً لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد مثله لا انتزاعه فلو انتمنا جميع الافراد لا يكون  
 انتزاعاً انتزاع اصلاً فينتفي بانتمنا جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق وتوضح بذلك ان موضوع المبهمة حامل للحكام  
 العموم والخصوص جميعاً لانه يوجد في الذهن بوجوده من غير ان وجود الفرد في الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل للحكام  
 العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجوده من غير ان وجود الفرد وان موضوع المبهمة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا  
 في الذهن فقد تحقق الوجهان لما قيان من الفرق الغير وقد دفع بما قلنا وجوه الايراد باسرها بالاول والثاني فلان  
 معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجوده المقدر حتى ينافي كونه اخذاً من حيث العموم او يستلزم  
 وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجوداً في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتمنا موضوع  
 المبهمة بانتمنا فرد انتفاء في الجملة بانتمنا فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المبهمة في الجملة بانتمنا فرد منه واما موضوع الطبيعة  
 فلما كان موجوداً في الذهن بوجوده من غير ان وجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتزاعاً اصلاً فانه لا ينفك اذا انتمنا جميع مناشي انتزاعه  
 اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق من عدمه ينتزع من الفرد فلما كان  
 ان يكون موضوع الطبيعة حامل للحكام بخصوصه ولا يتحقق في الخارج كماله فينتفي اذا انتمنا هذا فنقول لتقسيم عبارة عن ضم قيود  
 متناهية الى الشيء ليحصل اقسام متناهية وضم القيود المتناهية انما يمكن الى نفس الشيء لا بشيء فان ضم القيود المخصصة لا يصلح  
 له الشيء من حيث الالفاظ المتناهية من حيث الضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المتغير في موارد التقاسيم متناهية  
 المطلق المطلق الشيء فاسد فإيراد معنى على فاسد فلا يستتبع اليه قوله قلت وسلم جواب على التمسك بحدس لم يرد  
 المورد من ان التقسيم المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد التقسيم بالحقبة الى التصور والتصديق هو نوع العلم  
 ان في الحصول على الحادث كما هو بهم لكن قد يحيل التقسيم مطلق العلم نظر الى التقاسيم الى التقسيم بانقسام نوع



اليها واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على ما زعم المراد فبما هو مستقيم بالحقيقة واما جمل المقسم اذا جمل مقسم فيجب ان يؤخذ لا  
 بشرط شي حتى يصح اسناد انقسام الذي هو من احكام نوه حقيقة اليه فان حامل احكام المخصوص انما هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق  
 كما عرفت وفي قوله وسلم اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه من ان المقسم مطلق الشيء لا الشيء المطلق **قوله** وانما نحن انما من اجل  
 الهدىيات لا تخار في ان العلم الذي هو صفة للمكانات متعلقة بما سوى ذاتها وصفاتها حقيقة واحدة كما ان محتاجات تلك  
 الحقيقة اما بهيئة التصور او نظرية فذهب الامام الرازي ومن تالعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف العالمون بالنظرية  
 فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عمسية الاكتفاء وذهب بعض المحكيين الى انها نظرية يسيرة التقدير وهذا النزاع  
 غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهية وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة  
 الحاصلة في الذهن المستمدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان تصييف بالبهية فقط او بالنظر  
 فقط بل حقيقة بعض الصور بهيئة حقيقة اجتها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على فذهبه فاما علم الواجب سبحانه والعلم المحضوري  
 فان كانا عين العالم والمعلوم كما هو ذهب الفلاسفة فلا نزاع في باهتبا ونظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه  
 وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بهيئة او نظرية فلا يتصور بهيئة او نظرية والعلم المحضوري لما كان عين المعلوم ولم يكن  
 معلوم المحضوري حقيقة واحدة بل محتاج متعانة لم يكن النزاع فيه بالبهية والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم المحضوري  
 اي علم المدرك بذاته وصفاته انما كانا مشاركين للعلم الحاصل للمكانات بالاشهاد الغائبة عنها في الحقيقة كما هو ذهب المحكيين  
 فان نزاع فيها بما له واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين  
 البهية والنظرية في علمه سبحانه ولاني العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو في الالتفات فانما النزاع  
 في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم المكانات جميعا بل هي بهيئة او نظرية فالتحقق محل للنزاع قال بعض المشايخ في هذا النزاع  
 في غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بالنسبة او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما  
 بديهيان اوليان لا ينبغي لمعاقل النزاع في باهتبا ونظريتهما واما ان يراد بمصاديق الذين المفهومين فهو غير متعين بل هو بمعنى  
 الواجب نفس ذاته كيف يذهب اصحاب باهية او نظرية وفي الممكن في المحضوري نفس ذاته فكيف يحكم باهية وفي الحصول  
 الصورة الحاصلة قد تكون بهيئة وقد تكون نظرية فكيف يحكم باهية مطلقا او نظرية مطلقا ثم في الممكن قد قيل في العلم بهيئة  
 وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعني التعلق بين العالم و  
 المعلوم فمادام لا يتعين مورد النزاع لا يطبق النزاع بشأن العقلار ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين  
 المذكورين وهما من الهدىيات الاولى فلهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لعلنا فنس قال بالبهية

ذهب الى المعنى المصدري ومن قال بالنظرية ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد عن شان المصليين انتهى وادنت  
تعليم في كلامه من الاختلال فانكم قد عرفت ان النزاع في بديات العلم ونظرية انه يتوقف على كونه حقيقة واحدة فلما  
يتاقي المنزاع على مذهب من يرى ان العلم ليس حقيقة واحدة بل هو في الواجب عينه وفي العلم المصدري عين العلوم  
وفي العلم المصدري عين حقيقة المعلوم من اية مقولة كانت واما على مذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم حبيب  
وعلوم المكلمات باسرها كمجهر المتكلمين ومذهب من يرى العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علوم المكلمات باسرها دون علم الحباب  
سواء ومذهب من يرى ان العلم المصدري حقيقة واحدة مشتركة بين افراد ومصداق العلم المصدري حقائق مختلفة فكل حالة  
يتصور النزاع في ان تلك الحقيقة الواحدة بل هي بديهية او نظرية ولا يتوقف هذا النزاع على تحقيق انها من اية مقولة  
فانكم يكون هذا النزاع في غير موضع لا يستقيم الا على مذهب من يرى ان العلم هو عين العلوم حقيقة وهذا الظاهر ان  
جبل النزاع فعليا بان من ذهب الى البديات ذهب الى المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك ومن ذهب الى  
النظرية ذهب الى المصداق لا يستقيم على مذهب من يرى ان العلم عين العلوم حقيقة او لا سهيل على ذهبه الى القول  
بنظرية العلم مطلقا كيف وليس العلم على راء حقيقة واحدة يحكم عليها بالبديهة او النظرية بل انما يستقيم على مذهب من ذهب  
الى ان العلم حقيقة واحدة وقد عرفت انه يمكن على راء النزاع المعنوي في بديات العلم ونظوه فلما حجة على راء الى جعل  
النزاع فعليا مع انه بعيد عن شان المصليين فانهم قوله هذا هو المختار عند المعتنين قال المحقق الطوسي في مشيخ الاشاعرة  
اعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلفوا على ما هو الادراك فطروا الكلام فيها لا يخفى بل اشد وضوحا فمنهم من جعل الاضافة  
العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ومنهم من ذهب الى ان الادراك فني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق  
الا انهم يريدون بذلك التخلص من الدافعة التي وقع القوم فيها انتهى لمفصا ثم قال اعلم ان ما ذكره الشيخ يعني قوله ادراك  
الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك ليس تعريف الادراك ولذلك لم يتجاس فيهم عن ايراد ذكر المدرك بل هو فهمين  
المعنى المسمى بالادراك والكان ذلك المعنى واضحا فعليا عن التعريف انتهى لمفصا وهذا الكلام نفس على ان ماهية الادراك بديهية  
واضحة اشد وضوحا فنية عن التعريف وخائبا انما هو لشد وضوحها والظاهر ان المص اختار ذلك وزعم ان ماهية العلم  
من اجلي البدييات وتفتيها عسير من اجل شدة وضوحها وعلى هذا حمل الشرح كلامه فما ذكره الشارح في بيان من ان العلم  
من اجلي البدييات وانما اختفى هو بذاته لشد وضوحها ليس من مبدعات الشارح حتى يشيخ عليه بان القول بان  
خار ذات العلم انما هو لشد وضوحها من القضايا الشعرية التي لا ينبغي ان تبين عليها الكلام نعم يريد ذلك على مذهب من  
ذهب الى بديهية حقيقة العلم وزعم ان خفاءها لا اجل شدة ظهورها وحمل بعض المشرحين كلام المص على ان مراد وان

مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او الحاصف عند المدرك من اجل البديهيات ومصداقه نظرى غير الشئ واداراً بالحققة المصادق  
 فانها قد تطلق على المصادق ايضا وهذا ليس بجيد لان قول المصداق الحق انه من اجل البديهيات يدل على انه اختار ذهب  
 من يرى بديهته العلم الذى اختلفت في بديهته ونظريته ولا يخفى في ان الاختلاف ليس في المعنى المصدرى او في مفهوم الحكم  
 عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد وايضا لو كان مراده بديهته المعنى المصدرى او مفهوم الحاضر عند المدرك لما  
 احتاج الى اقامة الدليل على بديهته مع انه اقام عليه له دليل في الحاشية ومشار اليه في المتن بقوله كالنور والسر  
 كما سيأتي في انشائه تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو الحاكمة بان المفهوم من اجل البديهيات  
 والمصادق من اخفى النظريات فان كان الاختلاف في المفهوم فالحق ذهب القائلين بالبديهية وان كان في المصادق  
 فتشيع حقيقة غير اقامة الدليل على بديهته المعنى المصدرى او مفهوم الحاضر عند المدرك لا ينافي كون بديهته بديهته بلا  
 خلاف اذ البديهى لا يتوقف على النظر لا يحصل لا مع النظر وبالجملة فهذا التوجيه غير مستبعد وقد عجب بعض الشرح حيث  
 مال الى هذا التوجيه لكنه زاد غمته في الظهور فقال لا يخفى ان العلم مستور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الاكتشاف او نحوه  
 وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راي ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم اعنى ظن ان ذلك المقصد بهذا العنوان هو هذا المفهوم  
 ذهب الى انه بديهى ومن راي ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وحصى له ذهب الى انه نظرى قاله اهل يون الى البديهية  
 ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالعلم  
 حكم اولاً بان العلم بهذا العنوان من اجل البديهيات ثم بان تنقيح حقيقة بانها بديهيات هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا عنوان  
 له غير هذا الكلام وانت تعلم ان هذا صريح لان الذاهبين الى بديهته العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة للعلم سوى هذا  
 المفهوم فان هذا صريح لا يتركه حائل فكيف يظن مثل هذا الظن الذى هو من بعض الظن بهول الكبار اول الايدي  
 والابصار واليغى لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الاكتشاف ومفهومه فاما ان يكون  
 بعنوانها ومصداقها اذ اجد فيكون للعلم حقيقة وراى المفهوم والعنوان هي المعنوية بالعنوانين والمصادق للمفهومين او  
 لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الاكتشاف عين مفهومه ولا يكون  
 ليهذين المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاستدلال لا تنكشف بهذين المفهومين فبشئ ان يكون  
 حقيقة العلم هي هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذا علمنا شيئا واحدا علوم كثيرة وهي مفهوم  
 الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الاكتشاف ومفهوم المعنى المصدرى ونحوها لان هذه المفاهيم متغايرة وليس للعلم  
 حقيقة سواها يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الاكتشاف علما آخر ومفهوم المعنى المصدرى

علما ثانيا لا يكون هناك حقيقة واحدة تكون تلك المفهومات عنوانات لها والذم يربى البطلان ولا يقول بذلك احد واليه  
 المصدق قائل بان مصداق مفهوم العلم هي الحالة الادراكية كما سيأتي فلهذا يصح بنا ان نذكر على انه ليس للعلم حقيقة وراى المفهوم و  
 بالجملة فكلما في هذا التعاقل مما لا يتحقق ان يثبت اليه فضلا عن ان يعول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخط والاختلال  
 فيما بعد ان شاء الله تعالى قوله وفيه نظر حاصل النظر ان العلم حقيقة واحدة محصلة فهي مندرجة تحت مقولة من المقولات  
 فهي مندرجة تحت جنس وكل ماله جنس فلهذا حصل فيها حد موصل الى تصور ما بالكنة فيكون علمها كمتبا من حد فلهذا يكون  
 بدية التصور ومن العجائب ما اجاب به بعض اشخاص من ان العلم الجزئي من المقولات لا مطلق العلم وهذا الكلام  
 لم يحصل بعد ما اولاه لان مطلق العلم حقيقة محصلة فهي لا محالة مندرجة تحت مقولة فانكار كون مطلق العلم من مقولات  
 ليس له معنى واما ثانيا فلان كون العلم الجزئي من مقولاته انه تصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولات فلا مسأغ  
 لكون العلم الجزئي من مقولاته وعدم كون مطلق العلم منها واما ثانيا فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولاته فحقيقة العلم  
 الجزئي مكتوبة من احد فيكون تلك الحقيقة نظرية على خلاف ما يزعم الذاهون الى بدية العلم قوله وهو متحقق بالنظر  
 لان ماله حد يكون كمتبا من حد فيكون لا محالة نظريا وفيه نظرا بهر لم يوزان يحصل احد دفعة ثم يحصل المجد ودفعة  
 كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عند صورة الدليل دفعة فيحصل به النتيجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالكنة  
 بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبه على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف  
 الضروريات التصورية في صورة احد قوله الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات  
 مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جنبا لها بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج فصول  
 انواع المقولات تحتها فان الفصول عندهم بباطل عقلية فلا يكون المقولة جنبا لها فصدق المقولة عليها انها هو من قبيل  
 صدق اللوازم على ملزوماتها فكذا يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون  
 تلك المقولة جنبا لها حتى يكون لها فصل فيكون لها حد فيكون متصوفا بالكنة فان قيل فعلى هذا لا يكون المقولات  
 اجناسا عالية قلنا جنسية المقولات انما هي بالقياس الى المركبات التي تحتها والشاى رد هذا الجواب في الحاشية وقال  
 هذا القول سخيف لانه على تقدير بطلانه لا يصدق الكيف الذي هو جنس عال لما تحتها عليه صدق عارضيا لان العلم ليس  
 مقوما للكيف في شئ من الحقائق المحصلة حتى يصدق عليه الكيف صدق عارضيا صدق الجنس العالي على الفصل المقسم  
 وليس معروضا لنفس الكيف لان العارض اما ان يكون انتزاعيا وهو باطل لان الجنس العالي للحقائق الموجودة لا  
 يكون امرا انتزاعيا عليه انضماميا فلا يخلو اما ان يختم اليه من غير ان يصير نوعا متصفا بفصل ما يلزم وجود الجنس في الخارج

بدون النوع او يصير نوعا اولاً ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقوله كيف بالذات والعلم المعروف لها كيف  
بالعرض ولا شك في ان تلك الحقيقة مما لا دخل لها في كون العلم مبدء للاكتشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم نقل  
به احد وان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيهاً للاسوة المبنية بالمرعية والى ما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس بشئ  
على ما حجة الاستاذ في شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذي هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه  
كيفاً من مقولة الكيف بالذات كما كان الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثيراً من ادواع الكيف امور انتزاعية  
كالوجهية والغروية وغيرها فيجوز ان يكون نوع من مقولة الكيف امر انتزاعياً عارضاً للحقيقة العلم فما ذكره في البطلان  
كون الكيف العارض امر انتزاعياً ليس بشئ ولما القول بان عد العلم من مقولة الكيف تسامح او بانه كيف بمعنى العرض  
العام منسباً الى الكلام في ذلك انشأ الله تعالى قوله من قبيل كون فصول الجواهر حواجزاً على سبيل التمثيل فان  
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقاً عرضياً فان صدق المحبس على الفصل  
لا محالة صدق عرضي قوله او يقال المطلوب بدیهة بالصورة الاجالية فالعلم بكنه العلم بدیهة وعلمه بالكنه نظري على ما  
اشتهر بين المتأخرين من ان العلم بالكنه متمسك بالنظريات والعلم بكنه الشئ بالضروريات فلما فهم ان الحاصل بالذات  
في العلم بالكنه والعلم بالوجوه الغائيات والعرضيات والذات هي حاصلة بالعرض فالعلم بكنه الشئ لا يكتسب من ذاتيات  
وعرضيات فهو غير مكتسب اذ الكاسب بالذاتيات والعرضيات كما قالوا وقد نهناك على مناديهما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل  
في الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء  
الله تعالى فان لم يكن اكتساب العلم بكنه الشئ من ذاتياته وقد عرفت سابقاً ان التصور بالكنه يمكن ان يكون بدیهة فالقول باختصاص  
العلم بكنه الشئ بالضروريات والعلم بالكنه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال بكون العلم المتنازع فيه بدیهة بالصورة الاجالية ونظرياً بالصورة  
بل يجوز ان يكون بصورة الاجالية اي نظرياً مكتسباً من جهة تفصيلية هي من جهة كماله ان يكون بصورة تفصيلية نظرية بدیهة والاصح ان يظن ان  
والنظرية يختلفان بالعلم الاجالي وتفصيلي فانهم قوله والحق انه ليس كيفاً اذ انما على ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس هو  
سواء فهو على ما ذهب اليه من جهة تحت مقولات المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم متدرج تحت مقولة فلا محس فلا فصل  
فله صدق كاسب فهو نظري وانت تعلم ان العلم على ما ذهب اليه لا يكون بدیهة ولا نظرياً بل يكون متمنع التصور بالكنه وكنهه كما صرح  
به فاقام هذا الكلام في هذا المقام ليس مناسباً فانه لا يصلح ان يكون جواباً عن النظر الوارد على القائلين بدیهة الا ان يقال  
انه انما اتى بهذا الكلام تشبيهاً على ما هو الحق عندنا في هذا المقام قوله وما قيل مستدل بالذاهبون الى بدیهة حقيقة العلم  
بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون معلوماً بالغير بل بكنهه فلا يكون مكتسباً بل ضرورياً

و هذا الدليل في غاية السقوط لان تصور الغير انما يكون بقيام فرد من حقيقة العلم بذات التصور لا على تصور ذلك الفرد ولا على تصور حقيقة العلم والموقوف على تصور الغير على تقدير نظرية حقيقة العلم تصور حقيقة العلم لا قيام فرد منها بذات التصور فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور الى هذا الشرح فيما بعد بقوله فما قيل يجوز ان يتوقف الخ ولما كان هذا لا ياد على الدليل فظاهر الدور ودوجه الشرح بتوجيه خروجه بقوله اذا حصل الخ قوله فبعد ففتح ما بالعرض بغير ما بالذات الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء من الاستحالة لا يحتاج الى دليل بيان كماله في سياقه انما اشار الله تعالى لتعليل استحالة الدور باستلزامه تحقق ما بالعرض بغير ما بالذات من جهة ان كلامنا من الامرين او الامور الدائرة موقوف على ما يتوقف عليه فكل منها ما بالعرض بالقياس الى صاحبه فتحقق الدور يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غير معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ليس باذن استحالة وادفع بطلانا من توقف الشيء على نفسه كيف ولم يذهب وجم من الضعفاء القول الى تجويز الدور وتعيين توقف الشيء على نفسه وقد جرح كثير من الحكماء الكبار والايدي والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية وسنعود الى ذلك ان شاء الله تعالى قوله وانما خص الدور بالذكر لما كان المتوهم ان توهم ان حاصل ما ذكره الشرح في توجيه الدليل المذكور ان العلم بهد رتبه الغير فان كان العلم خاهرا بنفسه فهو المطلوب وان كان ظاهرا بالعرض من جهة الغير فذلك الغير لا يكون ظاهرة بالذات بل ظاهرا بالغير فذلك الغير هو العلم فيدور وغيره فالكلام فيه الكلام فيتسلسل فاللازم احدنا من اما الله واما التسلسل والمستدل لم يتعرض للزوم التسلسل بل خص الدور بالذكر فكان هذا التوجيه غير مطابق لكلام استدلال دفعه بقوله وانما خص الدور بالذكر يعني ان تخصيص الدور بالذكر انما هو لان التسلسل صرح في تحقيق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ هو عبارة عن باب سلسلة ما بالعرض لا الى نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات والا فخطت السلسلة وانبت التسلسل فظاهر استحالة وصراحة بطلان لم يتعرض لذكره ولا يخفى على ذي عقل ان كلام الشرح في غاية الحاجة لان التسلسل ليس ابيح استحالة وصرح بطلانا من الدور فكان للزوم التسلسل الحق بالذكر من لزوم الدور على انك قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذي حلل باستحالة استحالة الدور بالتسلسل ليس بين الاستحالة فضلا عن ان يكون التسلسل بين الاستحالة على حد يتحقق ترك الذكر لاجل استحالة على ان حاصل التوهم الذي دفعه هو ان المستدل لم يتعرض للزوم التسلسل بل اكتفى بذكر لزوم الدور والتوجيه الذي ذكره الشرح تعرض للزوم فالكلام المستدل غير منطبق عليه وحاصل كلامه في دفع التوهم ان التسلسل صرح في لزوم تحقق ما بالعرض بغير ما بالذات فلذا ترك المستدل ذكره وذا غير ذلك لدفعه او لزوم التسلسل ليس باوضح من لزوم الدور وان لم يكن ان استحالة التسلسل يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فظاهر من استحالة الدور واستلزامه ذلك فلا بد من دفعه



من بیان ان لزوم استمرکان اوضح من لزوم الدوری کیون ذکر لزوم استمرکیا عنه ولا یغنی له قه بیان ان استحالة  
 التسلل الظهور من استحالة الدور وشتان بین الامرین علی ان الکشف بذكر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرین بالذکر  
 واما استمر غیر معقول اذ اللازم لما کان احد الامرین لا علی التبعین فالحکم بلزوم احدهما علی التبعین لا یصح اذ لا لزوم له فیم قوله  
 ساقط قال فی الحاشیه لان التعلل لم یقل ان تصور الغير موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیه ما یرده من المنع بل قال  
 ان ظهور الغير لا یکتشف موقوف علی تعلل العلم به فلو کان العلم منکشفاً وظاهراً لتعلق الغير بیلزم الدور والفرق بین الامرین ظاهر الا  
 ان یقال فی اخراج عما فیہ الکلام ان المتنازع فیہ ان حقیقة کلیة بل هی مکتوبة او بدیهية لانی کونه سبباً لا انکشافاً انهی دلالة  
 علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی هذا المقام لیس کثیر معنی لان الخلفات کما حققنا فی فائده البحث انما هو فی ان حقیقة العلم  
 بل هی مکتوبة وعلیه بالنظر او بدیهية فی علی کل تقدير انما هی منکشفة بتعلق فرد من افراد حقیقة العلم بها والفرق انما هو بانها انکشاف  
 بدیهية لم یکن تعلق فرد من افراد حقیقة العلم بها مسبوقاً بتعلق فرد من افرادها لیس کما سببها معرفاً یا باحوالها کانت نظریة  
 کان تعلق فرد منها بها مسبوقاً بتعلق فرد منها بها کما سببها بقوله انه سبباً لظهور الغير ان اراد به ان الغير انما ینکشف بتعلق فرد من  
 افراد العلم فذلک مسلم لکن لا یلزم منه ان ینکشف حقیقة العلم ظاهره بنفسها ای بدیهية لحرار ان ینکشف حقیقة نظریة بل منکشفة لا کشفاً  
 والتصور ینکشف تعلق فرد منها بشی ما عداها کاشفاً لا تعلق به وان اراد به ان تصور حقیقة العلم سبباً لظهور الغير لا کشفاً فذلک  
 محتمل بل بهی البطلان اذ تصور حقیقة العلم انما هو سبباً لظهور حقیقة العلم لا کشفاً فیها لا انکشافاً شی ما عداها وقوله الا فهو نور و ظهور  
 بالعرض امکان معناه ان حقیقة العلم ان لم تکن ظاهراً بنفسها ای بدیهية فنی سبباً لا کشفاً الاشياء المتعلقة بها بالعرض  
 فاللزام منوع اذ لا یلزم من کون حقیقة نظریة ان لا ینکشف فرد تلك الحقیقة بشی سبباً بالذات لا کشفاً فکیف ولو فرض ان  
 حقیقة منکشفة التصور فلا یلزم ان لا ینکشف تعلق فرداً بشی سبباً لا کشفاً فان تصور تلك الحقیقة لیس شرطاً لا کشفاً شی ولا  
 دخل فی انکشاف شی لتصورها اصلها لا یغنی واکان معناه ان حقیقة العلم ان لم تکن بدیهية لم تکن معلومة ومنکشفة بالذات بل  
 کانت معلومة ومنکشفة بواسطة الغير ای معرفت تلك الحقیقة فذلک مسلم ولبطلان اللزام منوع قوله فذلک الغير ما نور و سبباً  
 ظهور بذاته فهو العلم حقیقة اولیة ظل نور العلم فیدور فی حلقه ان ارید یکن ذلک الغير نوراً و سبباً لظهور بذاته ان ینکشف  
 معرفاً للعلم و سبباً لظهوره ای کما سبباً لظهور ذلک ولا یلزم من ذلک ان ینکشف العلم حقیقة هو ذلک الغير اذ لیس معنی العلم  
 ما ینکشف بدیهية کما سبباً لشی بل هو ما ینکشف به ان ینکشف شی بان ینکشف فرد من افراد حقیقة ذلک لانی ان ینکشف بدیهية  
 کما سبباً لظهوره ای کما سبباً لشی لیس علماً وان ارید به ان ینکشف غیر سبباً لانی ان ینکشف بان ینکشف فرد من حقیقة حقیقة العلم فیکون  
 کاشفاً لذلک غیر لازم من کون حقیقة العلم نظریة انما اللازم منه ان ینکشف فرد من افرادها سبباً لظهوره فیکون فرداً

بمعرفة لها كما يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراد  
 بالحيوان الناطق لان يكون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية ان يكون تعلق فرد من  
 افرادها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله او نورية ظل في العلم ان اراد بان الكشف  
 الغير لاهل تعلق فرد من افراد العلم به فكذلك صحيح لكن لا يلزم منه انه ورفان انكشف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو بتعلق  
 فرد من افرادها بمباديها وتعلق فرد من افرادها بمباديها هو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها  
 بنفسها حتى يلزم انه وروان اراد ان انكشاف الغير فرع على انكشاف حقيقة العلم فكذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشاف  
 الغير انما هو بتعلق فرد من حقيقة العلم لبيان انكشف نفس حقيقة فرد من كون حقيقة العلم نظرية مكتوبة من مباديها ويكون مباديها برهنية او  
 الى مباديها برهنية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها بل كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في المحاشية بقوله بل قال الخ  
 في غاية السخافة ولا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقة ظاهرة وتنكشف بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون  
 حقيقة ظاهرة وتنكشف بتعلق فرد من افرادها بمباديها وتعلق فرد من افرادها بمباديها معنى معرفتها الكاسب بها ولو اراد بالغير فرد من  
 افرادها قيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة وتنكشف بتعلق الغير من افرادها بها فكذلك مسلم لكن لا يلزم  
 من ذلك الدور اذا انكشف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس صلا انكشف فرد من افرادها  
 لا يتوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضورا او هو منكشف بتعلق فردا من افراد  
 العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقة الكلية به  
 فلا دور ايضا اذا الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشف فرد من افرادها  
 بل مما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقة الكلية لا انكشفها ولو سلم ان انكشفها مما يتوقف عليه انكشف فرد من افرادها فلا دور ايضا  
 اذا انكشف الفرد على هذا التقدير موقوف على انكشاف الحقيقة وانكشف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشافه حتى يدور  
 مع ذلك كله ان اراد بالغير الفرد وقيل ان انكشف حقيقة العلم يكون موقفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو  
 فرض حقيقة العلم برهنية فبني على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد او علمها لا يكون حضورا حتى تكون منكشفة بنفسها  
 كما يظنون من ان معلوم الحضور منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لم يست من ذلك استحالة لزمت على تقدير برهنية حقيقة  
 العلم انهم اذا تنزل عما ذكرنا وسلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشفه موقفا على تعلق العلم به وهو العلم فكذلك  
 يكون موقفا على تعلق الغير فلا دور ايضا اذا انكشف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشفه موقوف وانكشف العلم موقوف  
 على تعلق الغير فانكشف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشف الغير موقفا على انكشف العلم

والكشف العلم متوقفا على الكشف الغير متوقفا على تعلق العلم متوقفا على الكشف الغير متوقفا  
او بالواسطة فكان دورا وليس فليس متوهم الدور ههنا توهم بعيد وبظهور فساد ما تركبه الشايع يتقبح هو نفسه على سخافته فقال الا  
ان يقال مما صله ان التوحيد الذي تركبه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدءا لاكتشاف بان يقال ولم يكن العلم  
مبدءا لاكتشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان محمورا مبدءا لاكتشاف فلو كان مبدءا لاكتشاف لذاته فهو العلم والا  
فان كان مبدءا لاكتشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فالكلام في ذلك الغير فان كان مبدءا لاكتشاف  
بالذات فهو العلم والا فهناك مبدءا لاكتشاف والكلام فيه الكلام فيسلسل لكن الكلام في كون العلم مبدءا لاكتشاف بل  
في كون حقيقة مبدءية او نظرية ولا يلزم شيء من الدور لتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت ونهنا ظاهر جدا ولا وجه للتمريض  
لذي اشار اليه بقوله ان يقال قوله وكنا قد شج قال في الحاشية قيل انما بين مناهة بتسيم ومثال بالقسيم  
فهو مبدءا علميا يتبين بكتيمه بالجزء من الشك والظن والوهم وبالمطابقة من كبريل وبالثابت عن التقليد وهو ظاهر اما المثال  
فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال البصر في الباصرة كالطباع الصمدية في المرآة  
كذلك لقول كالمرة للعقولات فالعلم عبارة عن صور العقولات المرتبة في العقل والقسيم تقطع العلم عن مكان الاشتباه  
وهذا المثال يعنيك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفات الى ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من خبرية  
على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من تعريفه بالمثال هو تعريفه بالمثال اعزى كما ذكره في الشرح وكلام الامام حجة الاسلام نفس  
على ان المراد بالمثال هو الشبيه كما ذكره في الحاشية حيث قال الامام في التيسير ان القسيم المذكور تقطع العلم عن مكان الاشتباه  
والتشليل بادراك الباصرة فينبك حقيقة انتهى قوله والاسمى فدل ليفسر بقسمي توهم الامدى ان كلام الامام حجة الاسلام  
متباهت حيث حكم بقسمي علم وعلم بان القسيم والمثال يعنيان تعريفه بالقسم والمثال ان افاد التمييز فيعرف بها فلا يصح  
الحكم بتفسير التحديد وان لم يفيد التمييز فلا يعرف العلم بها فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسم والمثال فدفعه الشايع موافقا لما افاد بسيد  
المحقق في حواشي شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتفسير هو الحقيقي والمحكوم عليه بالذات هو القسم والمثال اياه هو التحديد  
الاسمى فلا تهاوت وانما كان يلزم لرفض التحديد مطلقا حكم بتفسيره كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفة طريق القيمة  
والمثال وليس الامر كذلك ونشار الغلط عدم تفرقة بين القسم الحقيقي والتحديد الاسمى والحق ان مراد الامام تفسير التحديد دون  
مطلق التعريف والامدى لا يفرق بينهما ونشار الغلط ما افاده بسيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون التحديد  
بمعنى المعروف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتفسير هو احد المعنى الذي اصطلح  
عليه المتكلمون والمحكوم عليه بالاستفادة من القسم والمثال هو احد معني التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تهاوت

وهذا الكلام ينبغي ان يحتاج اليه كان في كلام الامام محمد بن الاسلام ما يدل على انه حكم بتبعض واحد وباقادة القسمته والمثال الذي ليس له  
 فانه قدس سره حكم بتبعض واحد وبان العلم يعرف بالقسمته والمثال ظاهر انه لا يتألف في هذا الكلام فانه لا يلزم من تبعض واحد تبعض البعض  
 ولذا قال السيد المحقق ان الامام انما قال بتبعض التحديد دون التعريف وهذا الكلام محقق لا بعد فيه اسعلا لما ذكره الشارح في الجواب  
 من ان المراد بتبعض التحديد الحقيقي دون الاسمي والمستفاد بالقسمته والمثال هو الثاني دون الاول فلا يعول عليه فان كذا الحكمي  
 هو ما يكون من المفهوم الاسمي ولا يجب ان يفيد المثال او القسمته مفهوماً اسمياً علم قال في الحاشية علم ان استحقاق الموجودات بتبعض خالص  
 على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تبعضاً تاماً واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتعتمد على غايات السهولة في اللفظ  
 اذا وضع في الاصطلاح هو اللغة بمعنى مركب فاما في خل فيه كان ذاتياله وما يخرج عنه كان عرضياله وحدودها ورسومها كانت سمته  
 كما ان حدود استحقاق الموجودات ورسومها بسبب الحقيقة انتهى وهذا الكلام لطاهر يدل على ان الفرق بين الحكم الاسمي والحكم الحقيقي  
 وكذا بين الرسم الاسمي والرسم الحقيقي هو ان حدود المفهومات الاصطلاحية واللغوية ورسومها اسمية وحدود استحقاق الموجودات  
 ورسومها حقيقية ولا يخفى ان العلم من استحقاق الموجودات فيكون حده ورسومه حقيقيين لا اسميين حتى يفيد القسمته والمثال حده  
 الاسمي ولعل مقصوده ان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فله حدان اسمي شارج لمفهوم الاسم حقيقي مفيد لكنه الحقيقة الاول  
 قبل العلم بوجوده والثاني بعده والحكم عليه بالتبعض هو الثاني دون الاول وهذا القدر كاف لدفع التهاافت ولا يدعي ان القسمته  
 والمثال يفيد ان احداً اسمي كلياً حتى يرد عليه انه لا يجب ان يسمي الحكم الاسمي قائل بحد قوله وما قيل اجاب شارج المختصر عن ان  
 الذي من توهم التهاافت في كلام الامام محمد بن الاسلام باننا نختار ان القسمته والمثال يفيد ان التميز لكن انما هو التميز بين العلم  
 صلوحها للتعريف لجواز ان لا يعرف بهما لزوم بين الشبوت حتى يعرف بهما العلم تميزاً بالقسمته والمثال مع تبعض تعريفه واورده عليه  
 السيد المحقق في حاشيته بان القسمته الحقيقية كالظواهرها على المشترك والمميز يشمل على تعريفات قسامها بالقسمته يفيد تعريف  
 قطعاً ويشتمل على تعريف صلي لازم بين الشبوت غير لازم والمثال ماله الى الرسم فهو من اقدم المعارف فادرج الحكم بتبعض تعريف  
 مع تجويز معرفة العلم بالقسمته والمثال وهذا ظاهر حد قوله لان العلم المتعلق بالحق قال في حاشيته يمكن ان يقال معنى كون  
 العلم بهيها انه ظاهر ومنكشف بذاته لا بتبعية الغير وهذا لا ينافي المحصورية والمخصوص بالعلم كحصولي معنى فرائض لا يخفى ان  
 حاصل اسوال المصدر لقوله لا يقال ان النزاع غير معقول لان البهية والنظريه من خصوص العلم كحصولي وعلم العلم  
 محصور في انه يمكن ان يجاب عنه بان مورد النزاع صلي لالصفات بالبهية والنظريه والاقول بان المراد بالبهية بمعنى  
 آخر غير ما هو متماثل بالنظريه كما هو المصطلح في موضوع عن المقام اذ لا كلام بهيها في ان العلم الذي هو محصورى بل هو منكشف بذاته  
 ثم ان في ذلك بحث آخر يتعلق بهذا المقام فما ذكره في الحاشية في غاية السقوط في رسم بهيها يصرح قال في الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاخر اراكهية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها البديهية على البسطة  
 في النزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الناصبين الى بديهية العلم لا يذهبون الى بساطته بل  
 يقولون باندراجة تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق معنوي فارجاع هذا  
 النزاع الى النزاع في البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر التفسير قال في الحاشية المراد من التفسير ما يشبه  
 لما هو نظيره ولا يكون من افراده وعلى هذا يكون قوله كالتفسير للعلم بالمثل بالمعنى المتعارف عند المحققين التنازلي واشترنا  
 اليه في الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تمثيلا بتقدير الصفات اى كعلم انور فيكون من افراد المثل له وقصرنا بالمثل  
 اي على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصنف اى ما هو المشهور في هذا المقام من الاستدلال  
 بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولي من عند نفسي طريق ذوقى لدفع ما بين المنعين اختلف الشراح في الطريق الذي  
 فيه ان الشراح يقولون لعل ذلك الطريق كما سمعنا في انشاء الله تعالى وقال بعض الشراح الذوقى الصحيح حكيم بان العلوم الخيرية  
 اى بصلتها بالمتعلقة بالمعلومات المختصة لها حقيقة بيا هي اى سوار كانت واحدة مشتركة شيئا او متعددة وهذه الحقيقة هي  
 المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي يباينها عن الجهل كالاكتشاف والسرور والطمع وغيره وظاهر ان تلك  
 العلوم بنفس قائلها لا يسبب كونها افراد الامر عرضي آخر يترتب عليها تلك الآثار كما تعلم ان السوادات القائمة بالاجسام  
 بنفس حقيقتها اشارة لثبات المرتبة عليها والوجه ان العلم حكيم بان لقصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على  
 اكتساب كالميلاد الصبيان يعلم علمه شيئا ويعتقد بانه عالم بذلك الشيء وليس بهذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه  
 فان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذى الوجه بالوجه الرجوع الى الوجه ان يحكم بان في صورة لقصورنا عن العلم ليس الا علم واحد  
 متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم فاعلم متعلق بشي ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشيء فبمجرد  
 التنازل بعد تعلم هذا العلم ونعتقد اننا عالمون بذلك الشيء فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طول ليس  
 تحت طائل لان علم العلم على النحو الذي ذكره علم حضوري ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلاما فيه بل الكلام في ان تصور حقيقة العلم  
 بدهي او نظري وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقة ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضوري في اثبات بديهية حقيقة العلم لم يمتحج  
 الى التطويل الذي ارجعه بل يكفي ان يقال علم العلم حضوري فحقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من  
 الشراح مراد المصنف بديهية العلم بالمعنى المصدرى وتفسيره مصادق فالطريق الذوقى هو ان علم النور وعلم السرور صفتان  
 خاصتان للعلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك في ان بديهية المحصة الخاصة من المعنى المصدرى بالانتراعى ليستلزم  
 بديهية مطلقها بكتبه فان المحصة امر انتراعى حاصل في انه من كتبها فان كنه الانتراعى ما هو حاصل في الذهن و

المطلق خبر فيكون حاسما بكنهه انتهى وانت تعلم ان لو كان المراد به العلم بالمعنى المصدري لم يتجوز باثباتها الى تجسيم  
وليل فان بهيته بهيته لا سيما وقد سبب المنع الى ان بهيته البديهي بهيته وايضا بهيته العلم بالمعنى المصدري غير قابلة للمنع  
حتى يتكلف دفع المنع الوارد على الاستدلال بقسمة طريق ذوقى الى ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة  
لا بد له فيها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شلح عام حول هذا التوجيه كمنه زاول عليه وما زاد الاخبار فقال العلم متصور  
بعنوان اى ضرر عند المذكر او مبداء النكت او نحو هذا من شلح بين الجمع فمن رأى ان العلم حقيقة له سوى هذا المفهوم بهيه  
الى انه بهيه ومن رأى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضى له واسبب الى انه نظرى فالذا سبب الى البهية استدلال  
بان بهيته الخاص يستلزم بهيته العام وهذا بناء على ان المفهوم الذى يستدل به بهيته مفهوم انتزاعى وان افرادة حصصه  
وانه نوع بالنسبة اليها فسقط منع كون العام ذاتا انتزاعى على ما اشتبه من المتأخرين حقيقة ليست الا ما انتزعه العقل  
فسقط منع كون الخاص مذكرا بالكنه انتهى وقد بينك على فساد فيما سبق في فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من جوه الفساد  
في كلامه يرد عليه انه ذ لم يكن للعلم سوى مفهوم البديهي حقيقة كما يراه الذا بهيون الى بهيته على ما ذكره هذا القائل فلا وجه لبناء  
على ما اعتقده المتأخرون من ان انتزاعى لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقولوا الانتزاعى على ما اشتبه من المتأخرين حقيقة  
ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل نه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهي الحاصل فى الذهن كان العلم هو  
الحاصل فى الذهن لا غير قصد سوا كانت الكلية العامة ان شرعى لا حقيقة له لما انتزعه العقل صداقة اولانا فهم قوله ولعل  
ذلك طريق العلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا خاص بل يجوز ان يكون عرضيا فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور  
العام مطلقا واما المطلق فهو بهيه من المقيد من سيقده هو مطلق مع القيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور المقيد فاذا اخذ  
العلم بانسور مقيد لم يمكن ان يقال ان تصور لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص  
فاندفع ما ذكره اشاع من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنوع مذكرا بالكنه فهو باق بحاله  
او يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه باقنا قيل الكلام فى مفهوم المقيد وهو بديهي لا محالة  
لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام فى المفهوم البديهي فذا حاشا الى الاستدلال على بهيته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان  
المفهوم وحده بديهيان بهيته على ان الطريق الذى ذكره شائع فيما بينهم فلا يلزم تفسير الطريق الذوقى فى كلامه بما ذكره قول  
المصطفى من عند نفسه الخ قال فى الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب  
ان يكون مذكرا خارجيا والمطلق خبر منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا والثانى ان العام يجب حمله على  
الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المسوق والمقيد لا يقتضى كمال بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان



بالاجال بتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه تصور العام  
 مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا بخلاف المقيد اذ تصور نفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية  
 لا تحصل بدون الاجزاء فبديهته المقيدة يستلزم بديهته المطلق وما اشترط ان يستلزم بديهته الخاص لبديهته العام مشروط  
 بشريطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما اقر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا  
 فضلا عن ان يستلزم بديهته العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند بشرطين المذكورين ان كان العام جنبا قريبا  
 اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري  
 من بنوات المتأخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا فبديهته العلم بالخاص بالكنه يستلزم بديهته العلم بكنه العام  
 قطعا على بشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و  
 اما اذا اشترط ذلك فبديهته العلم بالخاص بالكنه يستلزم بديهته العلم بالعام بالكنه اذ كان العام ذا حدود وان لم يكن ذا حد  
 فبديهته العلم بالخاص بالكنه يستلزم بديهته العلم بكنه العام لا بد بديهته العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير و  
 فاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان اخص مدركا بالكنه بالنظر او بالبداهة كان العام معلوما قطعا فان  
 كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مالا ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم  
 العام بالكنه قطعا وان لم يكن يعلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع الذاتيات اذ كان العام بسيطا لا ذاتي لم يجب علمه بالكنه انما يجب  
 علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم  
 العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان  
 بسيطا وجب العلم بكنهه فحق علمه بما ذكرنا ان ما اوردناه الشارح على استلزام بديهته العلم بالخاص بالكنه بديهته العلم بالعام من انه  
 لا مسلغ لبديهته العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون  
 الخاص مدركا بالكنه كذا كذا يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا يخلو  
 عن **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصور فليس تصور الخاص  
 او المقيد حاصل عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان لم يجب ان يجب باننا لا نستدل ببديهته العلم بالنور على  
 بديهته حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بديهته العلم بالنور بديهته تصور ففهم عن بديهته تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من  
 حصول العلم بالنور تصور اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بديهته تصورهما بل نستدل ببديهته تصور مفهوم العلم بالنور  
 الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بديهته تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بديهته تصور مفهوم المقيد يستلزم بديهته تصور

مفهوم المطلق قد فسد بان كذا يجدي نفعا ولا يلزم منه بديهية حقيقة العلم بالكنه بل يكفي تصور مفهوم مقيد بديهي تصور المطلق بوجه اجمالي  
 حاصل في انفس نفوس القيد الكلام ليس بمفهوم بوجه اجمالي حاصل في انفس نفوس بديهية قطعا بل الكلام في العلم بالكنه في العلم بكنهه فانه  
 بديهي بكنهه فانظر من كلام الشارح انه زودنا به مفهوم المقيد بديهي بكنهه يستلزم بديهية حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا  
 فلا يجدي استدلال نفعا ولا يفي نظرية حقيقة العلم فزوده بعلم بوجه اجمالي علم بكنهه بالوجه الاعم لا نفس حقيقة الجملة التي هي  
 ان بديهية محدود وبنابر كلامه على ان الكلام يبين ان العلم بالحقيقة لا في المعنى المصدري ولا في مفهوم مبدئ كنه ونحوه او لو  
 كان الكلام في المعنى المصدري او في مفهوم مبدئ الاكشاف ما عتج الى الاستدلال على بديهية العلم ولا يربط احد في بديهية  
 المفهومين المذكورين فلا يرد عليه ان الكلام في المعنى المصدري والعلم بالنور حصة منه ونحوه بكنهه بديهية التصور وبديهية التصور  
 يستلزم بديهية تصور مطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصور علم بالكنه اذ ليس له بساطة فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون  
 علم بالكنه نظريا فلا يستدل لال نفى نظرية العلم قطعا بانه علم يرد على الشارح ان كلامه على ان العلم بكنهه شيء بديهي مطلقا وعلمه  
 بالكنه نظري مطلقا وقد بينا على فساد ما سبق ولو كان الامر كما يحتمل كان النزاع لفظيا كما سلف فاجوب ان يقال ان  
 بديهية العلم المقيد بديهي الذي استدلال بديهية على بديهية العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدري المتعلق بشيء خاص فبديهية  
 لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدري بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع في العلم الحقيقي وان اريد به العلم  
 بحقيقة العلم المتعلق بشيء خاص فلا نسلم به بديهية فضلا عن ان يستلزم بديهية بديهية حقيقة العلم المطلق ولعلك قد غفلت بما  
 حكرونا عليك بان القول الفصل في هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدري ومفهوم مبدئ الاكشاف ونحوه من البديهيات الاوليت العلم  
 الحقيقي الذي هو مصداق المعنى الاول من النظريات الفرعية في انقصار قوله ولهذا فرقت الفرق العلم بنهم خالفوا في العلم  
 بخلافنا فلتقص عليك حاله فقول المذاهب التي بلغت ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمحتول  
 وبما يشب الى بعض المتكلمين ان في الوجود الذاتي وبهم يجوز ان الاضافة الى المعلوم انصرف فيما اذا لم يكن المعلوم  
 في الخارج اشائي مذموب علمانا لا تربية القائلين بان العلم صفة بسيطة اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجودا  
 ومعدوما واليا لون تعلق تلك الصفة بالمعدوم انصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود في الخارج لتفسير الوجود الذاتي وبما  
 يشتمل بالمكانة الاجتزالية الثالثة مذموب الاضافة القائلين بالوجود الذاتي الاشياء بانفسها في الذين الذين يبين ان  
 العلم هو ما خسر عند المدرك ومصادقه ليس حقيقة واحدة بل يوفى علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم ايا كان  
 وفي علمه بالاشياء مغايرة منه تلك الاشياء هي صلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغايرة اياها باعتبار فهي بالحقيقة ليست  
 من مفعولة واحدة بل من مفعولة المعلوم هي ما كانت الاربعة مذموب الاضافة القائلين بان الموجود في الذين مثال المعلوم وشبه

المقاربات بالحققة وهو العلم به وهو عندهم من مقولة كيف انما حس نذهب لصد الشيرازي المعاصر للمحقق الثاني من الاشياء  
 متصل في الذهن فتعصب في الذهن كيف تصور بانتهى في من مقولة كيف هي العلم بها والفرق بين هذا المذهب  
 والمذهب الثالث ان هذا تعاضل نظير ان الشيء يحصل في الذهن بنفسه لكنه يقاب في الذهن كيفا وليس عن حقيقة الشيء  
 هي في الخارج عند حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يريدون ان تعاضل الاشياء باقية عند حصولها  
 في الذهن الفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا تعاضل نظير ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لكنها تعصب في الذهن  
 كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لا تحصل بانفسها في الذهن عند حصولها بل انما تحصل في الذهن امثالا واثباتا  
 السادس مذهب الصد الشيرازي في الاسفار الاربعه من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر وانفس مبدئية تلك  
 الصور السابعة مذهب صاحب الفرق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة كما حصلت في الذهن يعني حصول  
 الصورة الثامن مذهب القائلين بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش وفي هذا المذهب مذهبان احدهما مذهب  
 البعض وبعض المتأخرين من ان تلك الحالة تنزاعية مختلطة متحدة مع الصورة وآثارها صفة منضمة متعلقة بالصورة الذاتية  
 تعلق العقل بما وقع عليه موجودة بوجه متغير لوجود الصورة وبذلك لا يخاف من مذهب ما تريد الا بانهم لا يقولون بالوجود الذاتي  
 هذا المذهب يقولون لكنهم يختلفون فيما بينهم فذهب الجمهور منهم الى ان الاشياء حصلت بانفسها في الذهن فصورها المتحدة معها  
 بالحققة هي متعلقات العلم واختلف جوده في ان الحصول في الذهن بل هو عبارة عن الحصول فيه وهو من تسهيل حصول شيء  
 في ازمان او امكان وذو هذا فنحن الى ان يحصل في الذهن امثال الاشياء وامثاله لها بالحققة وهي متعلقات  
 العلم بالذات فان حدثت هذه الاختلافات اختلافات في علم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب اربعة  
 وان كان فيه مذهبان الاول ان الشيء ادراكية صفة تنزاعية والثاني انها صفة انضمامية فبذلك تسعة مذاهب والعاشر  
 القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل لفعال والثاني عشر مذهب من يقول ان العلم هو تفاعل المدرك بصورة  
 ويجعله من مقولة الانفعال الثالث عشر مذهب شائع وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فيذهب المذهب الثاني وثقت عليها  
 وما ذهب اليه بعض من ان العلم هو مقارنة العاقل والعقول في العقل لفعال فلهذا هو مذهب العاشر وما راجحتمالات  
 العقلية فلا تخاصم وتحقيق الحق والباطل يأتي انشاء الله تعالى في انكواشي المستأنفة **قوله** وتقصيلا ظاهريا لكذلك  
 يدل على ان الاختلاف انما هو في علم النفس كما هو غير ذاتها وصفها وليس الامر كذلك فان المتكلمين والقائلين يكون العلم  
 اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان سلما بذات المدرك وصفاته ومعلولاته او بها وارادها اضافة او  
 صفة ذات عنانة فمال خلدت معهم ان يختص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلولاته لكن لما لم يكن جميع المذاهب حاصلة

في المذهبين المذكورين في المذهبين المذكورين في المذهبين المذكورين

في مطلق العلم الشامل للمدرك بذاته وصفاته ولعلمه بالاشياء الغائبة عنه كذبيب من يقول ان العلم بالصورة يحصل  
 المتحد بالحقبة مع المعلوم او انه مشابه للمغايرة بالمبينة وان العلم بالاشياء الغائبة عنه هو الحياتي والذاتي وعلمه بذاته وصفاته نفس  
 ذاته وصفاته نفس مورد النزاع بعينه نفس هاسومي ذاتها وصفاتها وتفصيل ان مطلق العلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم  
 الواجب من علم الممكن او لا على الدال اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافة وتعلق وجوده بيب بعض متكلمين او يكون عبارة  
 عن صفات اضافة وجوده بيب علمنا المتأثرية او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع معقول والعقل الدال وهو  
 مذبيب قرفوريوس واتباعه ويكون عبارة عن الوجود الذي هو نفس الواجب بوجوده بيب شاح وعلى الثاني اما ان يكون  
 علم الممكن مطلقا سواء كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشياء الغائبة عنه حقيقة واحدة ومغايرة بالذات لعلم الواجب سببي  
 وهو الذي ذهبنا اليه فان علم الواجب تعالى سوا كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحقنة عندنا وعلم من سوا سببه سوا كان عقلا  
 او نفسا حاله او اركية انجلية يعبر عنها بالاشكها فتعلقت بذات المدرك وصفاته سميت علما حضوريا واذ تعلقت بالاشياء  
 الغائبة عنه كان تعلقاتها بها بواسطة اشباحها المرتبطة في المدرك الحاكية لها مغيرة بابا ليكون تعلقاتها بالاشباح اول  
 بالذات وبذوات الاشباح ثانيا وبالعرض فذلك السحابة اذ قيسست الى الاشباح كانت علما حضوريا ذل وساطة بها ك  
 للصورة والاشباح من صفات النفس او العقل لقيامها بفعلها من قبيل علم المدرك للصفات واذ قيسست الى ذوات الاشباح  
 كانت علما حصوليا تكون الصورة اعني الاشباح وسائط في الاكتشاف اما ان يكون علم الممكن مطلقا حقيقة واحدة وذلك  
 بان يكون العلم بحضوري اي بان يكون بواسطة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا اول يكون علم حصولي كذلك  
 فاما ان يكون العلم الحصول حقيقة واحدة او لا يكون كذلك بل يكون عين للمعلوم حقيقة وخير ان اعتبارا فيكون العلم حقيقة  
 متخلفة حسب تفاوت المعلومات بالحقائق وعلى الثاني اما ان يكون العلم حقيقة قائمة بالعالم وهو مذبيب الجمهور من ان العلم بحضور  
 الحاصلة القائمة بالذهن المتحد مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صورة قائمة بانفسها وهو ما ذكره المصدر الشيرازي في ان سنده  
 وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن حاصل في الذهن من الاشياء اعني اشباحها المغايرة لها بالحقيقة وهو مذبيب  
 الشيخ المقتول واتباعه ومذبيب المصدر الشيرازي ايضا صرح لمحقق الدواني بكل الى به المذبيب او لا يكون كذلك فاما ان يكون  
 العلم عبارة عن لطباع الصورة في الذهن اعني الحصول الذهني وهو مذبيب صاحب رافق البمين او عبارة عن انقماش  
 والنفس بالصورة وهو مذبيب القائلين بان العلم الافعال او عبارة عن حالة اخرى فذلك الحالة اما انظرعية وهو مذبيب  
 المصنفين الآخرين او انضمامية وهو مذبيب العلامة القوشجي وغيره فهذا ضبط المذاهب المشهورة التي عشرينا عليها  
**قوله** فاما باضافة فقط فانه مذبيب العوام من المتكلمين ويطلب ان النزاع انما هو في العلم بمعنى مصدر الاكتشاف ولا يمكن

ان يكون سبب الاكشاف حقيقة نفس الاضافة والمتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلما راقية لا بالاعتبار انشراح  
 فالعلم حقيقة فشا انتزاع الاضافة لانفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا يعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في  
 الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارج مع ان تعلق العلم بضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية  
 في الذهن فيسبب الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت معدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارج  
 لما كان معدوما محضا ولا شيئا يستحال تعلق العلم به وايضا العلم ياتق ويميز من التحصيل اقباض الاشياء المحض وهذا  
 كما يظن في المذهب يظن من باب الماتريية ايضا لانهم ايضا ياتقون للوجود الذهني ولشبهات المعدوم فيعلم عليهم ايضا تعلق  
 العلم بالاشياء المحض وتميز المعدوم الصنف ولا اعتبار على مذاهب الماتريية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم  
 به كما يستتق عليه انشراحه تعالى ثم يرد على القائلين يكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم  
 محصور في الخارج فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء محض وهو صريح البطلان فانهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا  
 هو مختار علماء الماتريية كشرحه الله تعالى وليست ذلك اوصاف بالحالة الانجلالية وهو لا شك اسرهم قد اصابوا في ان  
 انشراح الاكشاف هي الحالة الانجلالية لكنهم قد اخطأوا في نفس الوجود الذهني اذ يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق  
 العلم بالاشياء المحض وتميز المعدوم الصنف وايضا قد فطروا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلالية  
 فان الحق ن علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هو له في ان العلم الى العلم المطابق للواقع والكميل الى العلم الغير المطابق له بل  
 بما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف العلوم فالمعلوم ان كان يتحقق في الواقع  
 كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة كيف الناهبون الى ان العلم هي الحالة  
 المعبرة عنها بذات فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة زعمت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة كيف  
 لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لاخصار الكيف في الاعراض  
 الانضمامية في غاية السقوط لان كثير من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول يكون تلك الحالة انتزاعية  
 باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو انشراح الاكشاف حقيقة وانشراح الاكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التماس  
 انشراح الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي انشراح الاكشاف حقيقة انضمامية **قوله**  
 وعلى الثاني انما يكون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افتروا فرقتين فرقة زعمت ان الحاصل من شيء في الذهن ان  
 هو العلم مثال ذلك الشيء شبه الغاية بالية وفرقة زعمت ان الحاصل من شيء في الذهن نفس حقيقة وهو العلم فاء ولون يذهبون  
 الى ان العلم مطلقا وهو شبح الحاصل في الذهن من مقولة كيف والآخذون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة كيف لكن

ذلك لا يستقيم على ما ذهب إليه العلم عند تتبع ما كان في المعلوم فإما كان معلوماً في العلم فيكون في كنهه كنهاً لا  
 يتفق حقيقة الحال لا بسيطاً ولا سهياً في المثال فنقول بيننا مقامان الأول أن يكون العلم هو المحي في كنهه  
 سواء كان نفس الشيء أو مثاله لما ذهبوا إلى ذلك وهل. ونحوه دليل على أنهم حق أو جعل الثاني أن النزاع بين العالمين  
 بحصول الاستيلاء بنفسها وبين العالمين بحصول الاستيلاء في شيء من صورهم الحق مع شيء من صفاتهم بالامتنان الأول  
 تفصيله أن جمهوراً غلبت مآزده أن صور الأشياء تحصل في المدرك ذاته من عند علم بها كما يشهد بالرجوع إلى الوجدان  
 ويدل عليه لكل الوجود الذي هو ان ساطع الكتاب الأشياء عند المدرك هي صور هي صلتها في ذلك من المدرك فغير محال  
 في الذهن ليس علماً بل هو العلم في العلم به فإشكاله كثرة وهو الصورة وبغير ما بطل به كون العلم عبارة عن زوال امره  
 حاله أن لا يحصل لا يقول شيء عند العلم بما لا يتناقض تنوار حال العلم ما قبله بالبداهة وهو أن يحصل امر في المدرك عند العلم  
 بشيء والحاصل في المدرك هو صورة ذلك الشيء في العلم به ووجه ما قال قائلهم أن أوله وجوده ذهني أن تمت دلت على أن العلم  
 هو الحاصل في الذهن ووجه ما عظم من يوثق منهم بأن العلم قد يكون مطابقاً وقد يكون جليلاً غير مطابق فالعلم تصنف بمطابقة  
 واللامطابقة بمعنى العدم وغير الصورة لا تصنف به فإنا نعلم هي الصورة فبذلك ما بلغني من أنهم لا يذهب على ذي مسكة أن كل محسوس  
 لغو طائل تحتها الأول فذن حصول صور الأشياء في الذهن عند علم بها مسلم لا ريب فيه لكن لا يلزم منه أن يكون فاشراً لا كنهاً  
 هو الحاصل في الذهن يجوز أن يكون الحاصل في ذهن متعلق العلم ولا يكون هو نفس العلم ولا يجب أن يكون كل ما لا بد منه في  
 اكتشاف الأشياء علماً بالأشياء وذاك ظاهر جداً والثاني فلا يلزم من علم كون العلم زوال امره فاشراً استوار حال العلم و  
 ما قبله إلا أن يوجد في المدرك صفة لم تكن فيه قبل الإدراك هي فاشراً لا كنهاً وأما أن يكون تلك الصفة صورة المعلوم فغير  
 لازم لجواز أن يكون الحالة الانجلائية متعلقة بصورة المعلوم وأما الثالث فإلا أن المذكور في كتب القوم لأشياء الوجود الذهني  
 أربعة دلائل الأول أن الحكم على ما ليس موجود في الخارج فيجب جوده في الذهن ونبهنا على أن الحكم عليه يجب جوده في  
 الذهن لا على أن العلم هو الحاصل في الذهن والثاني أن الكلي موجود وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا أيضاً لا يدل على كون  
 الصورة علمية الثالث أن إضافة العلم إلى شيء يستلزم وجوده في الخارج وقد تعلق به العلم موجود في الذهن لا يعقل  
 الإضافة إلى العدم الصريح وهذا أيضاً لا يدل على أن متعلق العلم موجود في الذهن لا على أن العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن  
 والرابع أن القضايا الحقيقية لا يكون الحكم فيها على الموجودات الخارجية ولا بد أن يكون الحكم عليه وجوداً وليس في  
 الخارج فهو في الذهن وهذا أيضاً لا يدل على وجود الحكم عليه في الذهن لا على كون العلم هو الصورة وأما الرابع فهو في  
 غاية السخافة فإن المطابقة واللامطابقة ان اراد بها مطابقة المعلوم والاتحاد مع الحقيقة والمهية وعدمها أو اراد بها تطابق



المثال على ما هو شأن له وعدمه فكون المطابقة واللامطابقة بين المعنى من اوصاف العلم بمنوع فانه لو ان النزاع وليس مدار  
 الجبل المركب العلم المتقابل له على الصفات العلم بها بهذا المعنى وان اريد بها لا يثبتان الواقعي وعدمه فمسلّم انهما يشكون  
 العلم ولا نعم ان الكشف الواقعي وعدمه لا يتصف به غير الصورة فالعلم انما لشار من اشتباه المطابقة واللامطابقة  
 بالمعنى الاخير بالمعنى الاول. اما المقام الثاني فتمية مبحثان الاول تحديد محل النزاع والتصوير وذلك انه لا يرتاب  
 في ان الاشياء اذا علمت يحصل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثالا اذا البصر اذ والاشياء  
 مثلا اذا عقلائها حصل في اذباتا من زيد لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان معنى لم يحصل فيها قبل فاختلف  
 القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو نفس ذلك الشيء الذي حصل منه في الذهن هذا الحاصل  
 وعينه بالحقيقة او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشيء في الذهن عين ذلك الشيء حقيقة فذهب  
 شيخ الاشراق الى انه مغاير لذلك الشيء بالحقيقة والمادية فالحاصل من زيد والاشياء في الذهن عند الاولين نفس  
 حقيقة زيد والاشياء الا انه لا يترتب على الحاصل منهما في الذهن آثار تترتب على عليهما في وجودهما الخارجي والكان الحاصل  
 نفس حقيقتيهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتيهما بل مثاليهما وشبههما حتى ان الحاصل في الذهن منهما  
 كالصورة المنعكسة من الشيء المنطبعة في المرآة بصورة زيد حاصلة في الذهن ليست عينه كالصورة المنعكسة من يد المنطبعة في المرآة  
 ليست عينه وانما اطلاق زيد على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على مثاله كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين انسان  
 بل كانه مثال للحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل يجوز كاطلاق اسم شيء على مثاله ولذا لا يترتب على الحاصل  
 في الذهن آثار الشيء فالصورة الذهنية الحاصلة من زيد ليست زيدا ولا نسا ولا ذكورا ولا ابا ولا ابنا ولا غير ذلك كما ان  
 الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا صاحب كوار كالتبا وليس عدم ترتب آثار الشيء على الحاصل منه في الذهن  
 حاصل انه موجود له وجود فلي بل لا حصل انه ليس في ذلك شيء. فاما شبه المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اخلف الاولون  
 فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الازمان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والمتحقق في الخارج واحد بالعلم  
 ويكون ذهب المحقق الدواني في حاشية على شرح التجر يد وذهب البعض الى ان المليات محفوظة ذهنا وخارجا دون الاشخاص  
 واليه يشير كلام الشيخ في قاطيع غورياس الشفا في نفس العلم من المليات الشفا فانه ذهب هناك الى الحفاظ المليات في  
 الذهن ثم البطل الحفاظ الشخص بعينه لمبحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن  
 باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سيأتي ان شاء الله تعالى اما ان الحاصل من  
 الشيء في الذهن بل هو شيء الشيء او نفس حقيقة فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشيء ليس نفس حقيقة بل شيء ومثاله و

ان كان مخالفاً عليه السواد الاظم واخوه عليه في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس قابلاً للتحويل والمنه قبل تفصيل  
 ذلك مقدمة هي الاستحالة ان يحصل شيء من عينيه بوجهي اشخاص في الذهن اما اولاً فلان الواحد بعدد واحد يتعدد وجوده بالبداهة  
 فلا شئ له وجوده حتى واحد بوجودين وانما يتعدد بعدد الوجود مساوياً لتعدد الشخص ومن المستحيل بداهة تعدد شخص واحد شخصين  
 ومهمرة شخص واحد بهما كذا كذا شخصين وفي الخارج عن تخيلهم لا بانه فقد بطل فذهب من رى ان الوجود في الذهن والوجود  
 في الخارج واحد بعدد واحد اذا عرفت هذا فمما ان الله سبحانه الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن مستند لو اعني انه يستلزم  
 الاول ان شئ ما بين له وبين شئ ما بين ان يكونا كاشفاهما حاصل من شئ في الذهن كاشف له لا محالة  
 فاشئ ليس حاصل من شئ في الذهن وهذا في غاية السقوط فان قلنا كون ما بين شئ كاشف له فمما يدل عليه بعد دليل  
 ودعوى الضرورة في ذلك غير مسبوقة بل به المقدمة لا تكاد تفرق من اصل الدعوى الاولى بعنوان على ان ذلك لا يستقيم  
 على اصولهم في كثير من فصولهم فانهم قد يهتدون الى ان وجه الشئ المبين له بالحقيقة ربما يكون كاشف له فلما جاز وان يكون وجه  
 حاصل في الذهن كاشف له فلما جاز وان يكون شئ ما بين له حاصل فيه كاشف له فان زعموا ان كاشف الشئ رايد ان يكون محمولاً  
 عليه الشئ لا يحمل على ذي شئ فففيه ان اثره حاصل من شئ في الذهن ان كان متحد معه على انهم بحسب الماهية فليس متحد معه  
 في الوجود لان وجوده ذهني ووجود الشئ خارجي على انه لا يرتاب في ان مثال الشئ قد يكون كاشف له ومرة لملاحظة فلما جاز  
 ذلك فلم يجز ان يكون شئ كاشف له ومرة لملاحظة الثاني ان الدلائل الوجود والذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء  
 بانفسها في الذهن فانه لعل على ان يتحقق به العلم بان يكون حاصل في الذهن متمازاً عنه فلا بد من تشتمل نفس الشئ  
 في الذهن فان تعلق العلم بالشئ متغير بشئ لا يكشف الشئ واما ما ذهب على ان الحكم عليه لا بد ان يكون موجوداً في الذهن  
 فان الحكم على شئ ما بين له يتعدى من اشياء اليه فلا بد ان تشتمل في الذهن نفس الشئ والجواب عما عن الاول فهو  
 ان النفس الخارجى لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة المهمة بل يحصل فيه انما هو امر متغير له وجوداً وتخصاً وان شاركه  
 في الماهية النوعية كما يضمن هو لا فلما كفى تعلق العلم بالامر المتغير للشئ وجوداً وتخصاً في الكشف شخص العيني فلم لا يكفي تعلق العلم  
 بالشئ الماخوذ منه المتغير بالامر في الكشف وايضاً لما جاز هو لان يكون تعلق العلم بوجه الشئ المبين له بالماهية الحاصلة في الذهن  
 المتغير لذلك الشئ بالماهية وبالوجود والتشخص كافي في الكشف نفس الشئ فما بالهم لا يجوزون ان يكون تعلق العلم بالشئ  
 كذلك فيكون للشئ علاقة مع ذي الشئ بما يكون تعلق العلم بالشئ كافي في الكشف ذي الشئ واليه الصورة الحاصلة منه  
 الذهن من زيد مثلاً المشاركة بحسب الماهية على راي هو لا رايها نحو ان من العلاقة مع زيد الاول انها ما كانت زيد الثاني انها مشاركة  
 له بالماهية فلا تخلو اما ان يكون العلاقة التي بها يكون الصورة كاشفة لزيد في الحركات فهي متحققة بين الشئ وبين ذي الشئ

أيضا او يكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمومها يشترك اليه في الماهية على  
 ركي هولاء فان زعموا ان مجموع العلقتين يورث الكسب فليعلم ان يد لولا على ذلك بمراد ان على ان العطرة لعلاها بمعنى مؤتم  
 البطلان بهذا التمثال فان حال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياس الى ما هو متشابه فلو كان  
 التمثال ما يتقل منه الذهن الى ذي التمثال فلو لم يجوز ان يكون شئ ما يتقل منه الذهن الى ذي الشئ فالتقليل على تقدير  
 القول بحصول اشباع الاشياء في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه اذ المعلوم على هذا التقدير  
 اولا بالذات هو اشبع وثانيا بالعرض هو ذو اشبع واشبع كانه وذو اشبع فعلى هذا التقدير يخسر العلم في العلم بالوجه قلنا  
 تقدير القول بحصول اشبع حصول نفس اشئ في الذهن يستحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالشيء بالكنهه او علمه بكنهه يحصل فيه  
 نفس اشئ او نفس ماهية فهو مستحيل قطعاً واستحالة لازمة لمنزلة وان اريد بما يكشف فيه نفس اشئ او نفس ماهية فالتقدير  
 غير لازم على تقدير القول بالاشبع فان من الاشباع ما هو اشبع نفس اشئ او نفس ماهية كمنى الانسان او معنى الحيوان اناطون  
 الحاصلين في الذهن وهو كاشف لنفس اشئ او نفس ماهية وحصول نفس اشئ في الذهن غير ضروري في انكشافه وليس  
 النزاع الا فيه فدعوى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو اشبع لوجه اشئ كمنى الكاتب الحاصل في الذهن فانه شئ لعمري  
 ان انسان فهو كاشف لذلك العرضي ووسطه للانسان مثلاً فالعلم المتعلق بالقسم الاول من اشبع علم اشئ بالكنهه او علم بكنهه  
 اشئ العلم المتعلق بالقسم الثاني من علم اشئ بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في شرح قول المصنف هو الحاضر عند ذلك  
 ١٠٠ عن الثاني فهو انه اما ان يكون الحكم على الشخص بعينه او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل انما هو  
 على ثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ا على التقدير الاول فلو ان على هذا التقدير يكون الحكم  
 عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب وجود الحكم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم كيف وجود صورته بالذهنية  
 لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية كما هو ذهب هولاء او مغايرة لها بالماهية كما هو ذهب أصحابنا  
 المثال ا على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من الماهية كانياً في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده لا يعني لصدق  
 بالحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني محمداً اصلاً ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على  
 التقدير الثاني فلو انما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود ا على منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة  
 لها وجوداً وتخصوا وان كانت مشاركة لها في الماهية فماذا يتعدى الحكم على شئ من اشئ فان التقدير بحسب الوجود  
 او الشخص فقط والتغاير بحسب الوجود او الشخص والماهية جميعاً سيان في الاتباع عن الصدق وكامل وعدم الاستثناء  
 عن الكشف والمراية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من اشئ الى ذلك كما يحكم على التمييز بانه مشاركة ليه فتعدى الحكم

من معنى التميز الى اعم فلم لا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشئ وبالجملة فلا كل الوجود الذي لا تدل على حصول الاشياء  
بأنفسها في الذهن كما حسب الجمهور فعد بانما ذكرنا انما هو اولى عليه في اثبات حصول الاشياء بأنفسها في الذهن لا ينبغي ان يقول عليه  
واما البطلان راى فيهم تفصيلا ان هو لا يختلفوا في ان حصول الاشياء بأنفسها في الذهن بل من قبيل حصول العزم في موضوع  
اوليس من ذلك لقبيل بل الصور الموجودة في الذهن قائمة بأنفسها والاول مذهب الجاهل والثاني مذهب العلماة القدر  
والفصل الثاني في انشائه تعالى البطلان المذهب الثاني باسبوجه في شرح قول المصنفانها من حيث الحصول  
في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما المذهب الاول ففيه مذهبان الاول مذهب المحقق الدواني واشياء من  
الاعتقاد الهوتية العينية في الذهن وقد ابطالوا في المقدمة المهيبة التي ذكرنا انما نفاذ فيض ان حصول الشئ في الذهن لما كان  
عبارة عن الحصول فيه كان الهوتية الجوهرية العينية عند حصولها في الذهن حالة وغرضنا في الذهن فكيف يذهب وهم عاقل  
الى ان الهوتية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتشتقها باقى كما كانت وايضا الشخص الخارجى الحاصل في الذهن اما ان يكون  
موجودا في الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون بما يوجد بوجود ظلى لا يترتب  
عليه الآثار موجودا بوجود حلى يترتب على وجوده صريح البطلان وعلى الثاني يكون الوجود الخارجى مسلما عند حصوله  
في الذهن فيكون الشخص الخارجى مسلما عند حصوله في الذهن ضرورة تلاقى الوجود والشخص فلا معنى لانحفاظ الهوتية  
العينية في الذهن والثاني مذهب الجمهور وهو انحفاظ الهوتية ذاتا وخارجا ومبطل اولانا قد حققنا في فروع بحث اجعل ان  
مصادق الوجود نفس الهوتية بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالمهية التي توجد في الخارج بنفس ذاتها بالانقياس  
عارض اليها مصادق للموجودية الخارجية والوجود الخارجى هو الوجود الذى يترتب عليه الآثار الخارجية فالمهية التي توجد  
في الخارج يستحيل وجودها في الذهن والا كانت عند وجودها في الذهن مصادقا للموجودية الخارجية ونشار لترتب الآثار  
العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت الهوتية الجوهرية بنفسها في الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو الوجود  
فيكون مصادق الحصول نفس حقيقتها لما تحققنا فيما سبق من ان مصادق الوجود في كل شئ عينة فيكون نفس الحقيقة الجوهرية  
بذاتها مصادقا للحلول في المحل والحاجة اليه فلا يكون حقيقة جوهرية بل طبيعة فاعية عرضية فيستحيل وجوده بدون  
الموضوع فلا يوجد فرد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بأنفسها في الذهن انما يتصور لو كان الشخص  
عبارة عن الهوتية المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجردها اياها عن الشخص العارض واذا  
قد بطل كون الشخص عارضا للهوتية وثبت انه نفس الهوتية كما مرنا اشارة اليه بطل حصول الماهيات الخارجية في الذهن و  
ما عطل الامر على هو لا انه يلزم ان يكون الجوهر عرضا في الذهن وقد اجابوا عنه بوجه واربعة مستلوا على كنهين

فساد فيما بعد انشاءه تعالى فقد انضح حق الايضاح ان الحق هو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشياء بانفسها  
 يفضي الى مقاسد منفية الى الرفض معنية عن البان والايضاح فانهم وانظر ما تبلى عليك فيما بعد انشاءه تعالى **قوله**  
 عندنا عيون بالشيء والمثل قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها في ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك صور ومفاهيم  
 مغايرة بالماهية لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان موجودة في الخارج  
 كما تحققت تلك الصور ومفاهيم هي العلوم عند اولئك الناعمين وهي المسماة بالمثل والاشباح وتملك الاشباح  
 لها اعتباران اعتبارا مابها الذهن واعتبارا لنفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هولاء به اعتبار الاول  
 علوم بالاعتبار الثاني معلومات والاشياء وذوات الاشباح انما هي معدومة بوساطة الاشباح في التصويرة بهيهم وليس من  
 بالشيء احواله البجلانية التي يقول بها علمنا الماتريدي فان تلك الحكة حقيقة واحدة والاشباح خالق متخاذا فان مفهوم  
 الانسان وهو شجر غير مفهوم الفرس وهو شجر والمحاكة فهي حقيقة واحدة والحكايات متعلقاتها مختلفة وتغاير بين احواله  
 المتعلقة بالانسان في بين احواله المتعلقة بالفرس تغاير شخصي وحقيقتها واحدة وتغاير بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس  
 الذان هما شيان انسان والفرس حقيقي فاما انه خاتم الحكماء قدس سره من ان افراد بالشيء كيفية قائمة بالنفس يكون لها  
 مناسبة بالشيء بها يكون مبدرا لاكتشاف ذلك الشيء وهذا بالحقيقة راجع الى اذهب اية مشائخ الماتريدي رفع الله اعلاهم  
 فانهم لم يزيروا في تفسير العلم على احواله البجلانية انتهى لم يحصل بعد ثم ان القول يكون العلم هو الشئ والمثل باطل بالاولا فذلك  
 قد عرفت ان الاشباح خالق متخاذا وبهية العقل شاهدة بان العلم حقيقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فيفس العلم هو الشئ  
 واما ما نينا فلان الحاصل في الذهن من الشيء الواحد صورة واحدة بالبهية وباعتراف هولاء ومن العلوم ان متعلق العلم  
 حقيقة ليس هو العين الخارجى لانه قد يكون نفسيا والعلم تحقق ومن يستحيل تحقق العلم بدون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم  
 غير الصورة الحاصلة في الذهن لان العلم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا به وبالمثل موجود في الذهن وليس عين  
 المدرك ولا تعال ولا معلول لانه لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا به ضرورة اذا تمهدنا في الصورة الحاصلة من الشيء اما ان  
 يكون علما فقط ويكون العلوم غير احواله ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غير احواله ان يكون علما ومعلومة معا والاول باطل  
 لما بهدنا من انه لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة وعلى الثاني يبطل القول بكون العلم هي الصورة الحاصلة  
 والثالث ايضا باطل لان الصورة الحاصلة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد هو صريح بغيره لان العلم  
 مستقلا فان فيما متقابلان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هي هي  
 معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود في الذهن امر واحد بالعدد وثنائية تابعة باعتبار

المعتبر فان لم يوجد هو الشخص العقل يضرب من التمثيل ينتزع منه امر كلياً وشخصاً فاصلاً فيلزم امر من نفس الهيئته والماهية المحلولة بالوجود والشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللغة عن اعتبار العقل امر من نفس الهيئته والماهية المحلولة بالوجود والشخص فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار لوقبل اعتبار الاعتبار لا يكون امر واحد مصداقاً للعلم والمعلوم كما لو هما متضايين والملازم اى كون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار صريحاً بطلان فقد وضع ان الصورة اى اصلته في الذهن يستحيل ان تكون علماً بل هي معلومة والعلم كيفية خبرها وان خسران يقابل الصورة يستحيل ان تكون علماً اذ لو كانت علماً كان المعلوم اى نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علماً ومعلوماً باعتبار واحد وهو باطل لاقتناع اجتماع المتضايين في واحد او تكون علماً ومعلوماً باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار الاعتبار وكذا الى سبيل اذ المعلوم يجب ان يكون حاضراً عند المدرك متميزاً به ولا شئ غير الصورة اى اصلته كذلك ولما بطل التالي بكل شقيه بطل المقدم في نقيل كوزان يكون الصورة اى اصلته علماً ويكون معلوماً الصور المرتسمة في الذاكران العالية قلنا اولاً من الضروريات انه لا بد ان يكون المعلوم حاضراً عند المدرك متميزاً به والصورة اى اصلته في الذاكران العالية ليست حاضرة عندنا وثانياً ان نسوق الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الذاكران فان صورها انما ترسم في الآلات بحسب اية فالصور اى اصلته منها في مداركنا لا تكون علوماً بها اذ لو كانت علوماً كانت معلوماً انها اما الاعيان الخارجية وهو باطل لانها قد تنفى والعلم باقى ومن المستحيل بقدر العلم به من المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار الاعتبار فاذن تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غير مادية اذ العلم حقيقة واحدة ما ينشأ تحت افراد فصح ان الكليات والجزئيات الغير المادية ان آمن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فقلنا محل القائلين بكون العلم هو شئ يقولون ان شجاج الجزئيات المادية ترسم في ذات المدرك انما هي اذ لا يعلمهم يجوزون ارتسام اشباحها في الذاكران العالية اية قلنا لا يكون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك مجرد لا يكره كون الآلات بحسب اية وسائل في ارتسام تلك الصور في الجزئيات المستحيلة ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات بحسب اية وثالثاً اننا نسوق الكلام في علم الذاكران العالية فانها تعلم معلومات تحقق بها في الاعيان كفاً بهيم المتشغلات فاما ان يكون علم تلك الذاكران بها هي صورها المرتسمة فيها وهو باطل لان معلوماً انها لا يكون هي الاعيان الخارجية رتخاها اولاً يكون معلوماً انها تلك الصور انفسها والا لزم اما اجتماع المتضايين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم تلك الذاكران بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها اية كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة لا تختلف افرادها باختلاف لاجل اختلاف الموصوفات فان قيل انما يكون بكون العلم هو شئ يقولون بكون علم الذاكران انما



حضورها فلا يكون عليها بالاشياء وعلينا بها متحدين بالحقيقة فلما فعل تقدير كون علم الازمان العاليه بالاشياء حضورها لا يكون  
 حضور الاشياء مرتبه فيها فلا توجب شبهة العاليه بانها يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتبه في الازمان العاليه من الازمان وقد وضع  
 صور الاشياء مرتبه فيها فلا توجب شبهة العاليه بانها متحد مع ذي الصورة بالحقيقة كما ذهب  
 باذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة كما صلت في الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحد مع ذي الصورة بالحقيقة كما ذهب  
 اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بانها متحد مع ذي الصورة بالمهية كما هو مذموب القائلين بحصول الاشياء  
 وظهر بطلان الصورة كما صلت متعلقة بعد اولها بذات في المعلومات ما ذات وسياق لذلك زيادة تحقيق انشاء الله تعالى قوله  
 وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الذهن انهم كون العلم هو  
 الصورة كما صلت وان كانوا يقولون ان العلم من مقوله كيف لكن لا يستقيم كون من مقوله كيف على انه بهم لان علم  
 كل شئ متحد معه بالحقيقة فاشي ان كان جوهر اكان احل هو اذ اكان كما كان العلم كما اكان كيف اكان  
 العلم كيف وكذا في ما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على راي بولار ليس مذموبهم بل لازما عليهم وقد اشكل ذلك عليهم  
 وقد تصدى بولار في نقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العلم من العام بمعنى المقول وهذا لا ينبغي شيئا اما اولها فلا نهم مصرحون  
 بكون العلم من مقوله كيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية اذ هي محصلة منقسمه الى القصور والتقدير وحسب لهما فيجب  
 ان درجتها تحت مقوله من المقولات وان يصح فيه مقوله كيف لان شئ تحت العلم لا يتصور ذلك على تقدير كون العلم هو الصورة  
 المتحد مع شئ فلا يجدي ان ثاب كون العلم كيفا بمعنى اخر واما ثانيا فانه لم يعبه للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقوله الشئ  
 واطلاق العرض على ما في عيون الحكمة الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في  
 موضوع لا يتنزه اطلاق الكيف. بل على معنى انما ابا لاذن في العقل لا يتشبه فيما اذ حصل الكمية والاضافة في الذهن على  
 تقدير حصول نفسها في الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادق عليها ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل  
 القسمة والنسبة الكمية والاضافة كحليتين في الذهن يستحيل ان يكونا قابليتين للقسمة والنسبة لانتفاء التماثل في شئ عن حقيقة  
 والقول بان الصورة الذمعية هي صلت من الكم واما غير قابلية للقسمة والنسبة قطعا وان كان هذا كذا لا يستقيم على تقدير  
 حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما ينبغي وقال المحقق الدواني ان عدم العلم من مقوله كيف مما يشبه بالامور الذاتية  
 التي هي العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقوله كيف وسياق الكلام على ذلك انشاء الله تعالى وقال صدر الشيرازي المعاصر  
 له ان شئ من شئ مقوله كان اذ حصل في الذهن فيقلب كيف بنا على ان مرتبة المهية تابعة لمرتبة الوجود ومتاخرة عنها واما الكلام  
 في خطا صريح اما اولها فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة وبالجملة انما يعقل  
 الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابلية للتقلب عند التقلب اليه واما انقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول اما ثانيا

فلان هذا بالحقيقة نفى لحصول الاشارة بالفساد لما تبدل حقيقة الشيء في الذهن لم يحصل كذا الشيء في الذهن واما ثانيا  
فلان الوجود الذي حسب مقتضى الماهية ان اراد المعنى لمصدره فمن اوائل البديهيات انه لا يتحقق له في نفس الامر الا  
بمعنى انه مشتزع عن الماهية فكيف يكون مقتضى الماهية وان اراد الوجود الحقيقي فهو ان كان مقتضى الماهية كما هو مقتضى القائلين  
بكون الوجود صفة لضمائمه فكونه مقتضى الماهية من ان حش ان باطل ضرورة تناقض المنع من ان ينضم اليه وان كان عين الماهية  
كما هو الحق فالقول بتقدمه على الماهية قول بتقدم الشيء على نفسه ان كان منفصلا عن الماهية بان يكون عبارة عن صفة الماهية  
فيكون قال القول بتأخر الماهية عن الوجود ان القول بتأخر المعلول عن علته وانه مجمع عليه لكن لا يجدي شيئا ان ترضى من  
القول بتأخر الماهية عن الوجود تجوز اختلاف الماهية وتبدلها باختلاف نحو الوجود وتبدله وهذا غير لازم من تأخر المعلول عن  
العلته كما لا ينبغي على ان هذا القائل مخرج بل مصرفي حاشي شرح التجريد على ان الوجود الذي هو من الاعتبار العقلية و  
يتحقق له في الواقع تقدم على الماهية وهذا من ارباب ابطال التي لا تجليها البده والنسب ان فلان حاجة الى ابطاله وما تركبه الصفة الشريفة  
في توجيه كلامه في الاسفار من ان مراده ان الوجود هو الموجود حقيقة كما يراه في شرافية والمهيات هو مشتزع من الوجود وجوه  
القول بما لا يرصني به قائله ثم يارعه المصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في اذهن كيفما خافت لذهنهم  
مذهب من ذهب الى حصول الاشارة في الذهن فذهب من ذهب الى حصول الاشتغال فيه اما مخالفة للاول فلان على  
ذلك المذهب يجب ان تحفظ الماهيات وهذا خارجا وما مخالفة للثاني فلان يجب الاشتغال لا يقولون بان الاشياء  
تحصل في الذهن فتقلب. شيا حابل يقولون ان الاشياء لا تحصل في الذهن راسا وانما يحصل فيها للاشتغال فهم لا يجوزون انقلاب  
الحقيقة فهو من المذهبين بين ذلك لاني هو الذي هو الذي هو في ذهني لنظر آخر دقيق هو انه لا ريب في ان حصول الاشارة  
في اذهن على نحو واحد قطعاً بالبداهة وليس بين نحاح حصول الاشارة في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها اذ  
بان يتقلب حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا يتقلب بل يبقى كما كانا في تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان  
يتقلب حقيقة العلم ايضا الى حقيقة اخرى ولا يتقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشارة في الذهن تفاوت وهو  
خلاف ما يقتضي الضرورة على الاول يلزم ان يكون حقيقة العلم في اذهن فلان لو كانت على كانت حقيقة باقية لا تتبدل ولمفروض خلاف ذلك  
ان لم يكن تلك الحقيقة بحسب المذهبين عالمين من حصل في ذهني تلك الحقيقة فلما بها وهو صحيح البطلان بالجملة فكلما خراف لا ينبغي للعقل  
فضل الاشتغال به وقال المصدر الشيرازي في الاسفار ان صور الاشياء من مقولات ذوات امور بالذات قطعاً لكن كيف  
يصدق عليها صفة قاعرضيا فتصور الجواهر هو اصدق عليها الجواهر صفة اوليا لكن كيف انما يصدق عليها صفة عرضيا  
شأنها متغايرة وانما يصير في ذلك اختلاف نحوى كحل وهذا انما فاسد اما اول فلان صدق الكيف على العلم اما ان يكون لعل

كون العلم زما من مقوله كيف فعل تقدير كون العلم بالصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحققة يندرج العلم تحت مقولتين  
 بالذات وبوصف البطلان واما ان يكون له محل ان كيف ما قيل ان يكون عارضا من دون ان يتنوع بفصل قيام  
 وجوبه من دون انفصال ويكون عارضا له بعد تنوعه بفصل فيكون بنسب حقيقة اخرى من مقوله كيف بالذات قائمه له  
 فلا يصدق على الصورة ان هذه ذات تلك كيفية ومجاها لا ينهائس كيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشي ايمان يصدق  
 على ذلك شي انه ذو الكيفية لانه نفس كيف كما جسم انعم بالسود وسبعا عن مثله فلا معنى لصدق كيف على العلم على هذا التقدير  
 واليه المقوم عدو العلم من اقسام كيف كما يدل عليه كنههم حيث يقسمون كيف الى الكيفيات الذاتية وغيره ويجعلون العلم  
 من الكيفيات انفسانية فلا يكفي لا صلاح كنههم بقول بان كيف عارض للعلم والعلوم يذهب عدو ان هناك حقيقة اخرى  
 ورار العلم هي من مقوله كيف بالذات واما ثانيا فلا ينهم من انوار حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقا فليست قيمة الجواب على  
 رآهم واما ما اوردوه فاقم كما قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهريه محالة في انه من شخص ذهني والجوهر جسم منه  
 وحل انهم على الاخص لا يكون اوليا فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحل شي على نفسه جدا واوليا ليس له على نفسه حلا شاعا شاعا  
 كذلك يمكن ان يحل ذاتي اشئ عليه حلا شاعا واوليا ليس له حلا شاعا عارضا كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم  
 الابيض صدقا شاعا واوليا ليس صدق عليه صدقا شاعا عارضا فان مفهوم انه يبيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتي له و  
 ليس متلون بمعنى انه موصوف بالمتلون في الصورة الجوهريه الذاتية التي هي شخص يصدق عليها الجوهر بمعنى انه ذاتي له صدقا شاعا  
 مستعارا واوليا يصدق عليها كيف صدقا شاعا عارضا ففني كون محل الجوهر عليها اوليا لا يضر الجيب كما لا يخفى فافقد طهران  
 الاشكال غير منقطع عن بول الجواهر القائلين بكون العلم بالصورة المتحدة مع ذي الصورة والقوة في الاشكال هو البطلان  
 الشيرازي في الاسفل الى ان النفس تبوء حين الازدك صور قائمه بانفسها فصور الجواهر جوهر ليست كيفا وتلك الصورة متشعبة  
 بانفسها وذوات الصور بوساطتها وسبطل راء انشاء الله تعالى في شرح قول بعض فائها من حيث الحصول في الذين يحاوم  
 ومن حيث اقيام العلم ان الفضل الذي منه سبحانه برهين وثيقه وجوه حقيقة على البطلان كون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة  
 هي العلم قد ذكرنا جنتين منها في البطلان ذهب صاحب الشرح والمثال في ذكر بعضا فخرنها على وجه الاجمال صونا لطالب العلم والكمال  
 عن الغواية والضلال فمنها ان لو كان العلم هي الصورة لزم ان يكون الذاتيات معللة بالعوارض او صيرورة حقيقة عين حقيقة  
 اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تعليل الذاتيات بالعوارض  
 اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تتخلع صورة وتلبس باخرى غير مقول  
 بالبداهة بيان الملازمة ان القرينة الصريحة والنظرة الصريحة حاكمة بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا تعليلية اختراعية كما كانت

المركبة من الانسان والحيوان فالمراد بالعلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة مستوحاة من حقيقة  
 علمها فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن اليقظ علما وهو صريح البطلان اولا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن  
 الذي هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صير علم فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او ذاتها من انبائها فيلزم تعليل ثبوت شئ  
 نفسه وثبوت ذاتية له بالعوارض وهو الامر الذي اول يكون حقيقة العلم عينها واذ انبائها بل مساوية عنها فيلزم ان يصير حقيقة  
 الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذهني ملين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فالقول بجريان كون العلم عارضا لغير  
 الاشارة عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا تعليل ثبوت عارض له شيئا وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذهني قلنا فالعلم  
 على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة له عن الصورة نفسها والفيضيات انك الله تعالى البطل كون العلم عارضا للصورة  
 وتحقيق ان متعلق بالصورة له عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن مجموع لمركب من الصورة والعوارض  
 الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والحيوان وهو صريح البطلان ومنها  
 لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم ان يكون العلم جنسا ماليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من  
 مقولة من دون توسط الجنس او النوع المتوسطة واسافة ذلك ان ماثلان بالبداهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة  
 مقولة عالية كالكم مثلا واصل في الذهن وكان علما فالعلم بانفس حقيقة تلك مقولة فيلزم كون علم شئ انما هو جنسا عاليا  
 ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن بشخصية معروفة فعوارض الذهن  
 فصلت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان يخص اولا بالفضل العالي كالمفضل او المنفصل من دون ان يكون  
 مقدارا وعددا من دون ان يكون مما قيل في او سطحا او غائبا او غير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا  
 معلوم العلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم تكبر ذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم جنسا  
 عاليا بالقياس الى غيره مما ينبغي تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من القوة اذ الجنس مما يكون نوعا بالقياس الى حصة  
 كون العلم حصة من المقولة اية مقولة كانت فاهر البطلان اذ بحسب اعتبارية العلم ليس كذلك كما لا يخفى ومن البرهان كما يظن  
 كون العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة يبطل القول بحصول الاشارة بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشارة  
 بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن  
 فاما ان يكون حقيقتها عند حصولها في الذهن غير شخصية اصلا بل مبهمة مطلقة بلا شخص فيلزم وجود  
 مساوية الجوهر وهو اولي بطلان او تكون عند حصولها في الذهن شخصية فيلزم ان يكون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس  
 واما انواع المتوسطة والسافلة وهو ايضا ضروري الاستحالة فان قالوا ان كون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

والا نوع انما يتلخس بحسب لوجود الخارج قلنا لما صلح حقيقة كبحسب العالي للوجود والتفخص من دون ان يتصل بفصل بحسب نوع من  
انما لوجود لم يكن طبيعته مبهمة محتاجة في تحصيلها الى الفصل تمت في التحصل بدون فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا  
ونظرا هو من ذلك في مكابرو لا يمكن ان يقال ان الصورة الذنبية اشخصية حصة من المقولة فان الحصة خصوصيتها باعتبار  
العقل لذلك صورة الذنبية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذنبية بناء على ان كبحسب باقيا الى حصة  
يكون نوعا حقيقيا فافهم منها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة لم يكن كبحسب معالي منه جاتحت نوع  
من النوع اندراج فردا في نوع تحت النوع والذم لم يزل الاستيالة بيان مك ان العلم عند علم نوع من مقولة وكيف في الذم لو  
كانت علم من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحت لاجل غرض التفخص الذنبية والصور  
الذنبية لبا عند حصولها في الذم اذ الشيء انما يندرج تحت هيئة بسبب حقيقة الالاجل غرض من عارض الحقيقة فليس يمكن ان  
يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه غرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة  
بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم من عدده وعندده بالحقيقة فانا اذا علمنا الجبل بمقابل العلم كان العلم عين الجبل بالحقيقة  
الجبل ما عدم له او عند الذم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزوم كون  
الذات الجسدية عالمة لصور الجزئيات لمادية انما تقوم بها والعالم باق مبه العلم والزم ان لا يكون نفس عامة بها اذ لا معنى  
لصدق الشئ على شئ مع قيام البدر بشئ آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فو كانت علم كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا  
على ابطال هذا الذم حجج طوية ما نخافه الاطباء وفيما ذكرناه كناية لطالب الحق والصواب العلم ان صاحب ما في المين لما راى  
الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها بسبب ان العلم ليس هو الصورة المنطبقة في الذم  
حقيقة بل العلم نفس جودها ان لطباعي احتراز عن تلك الشبهة ومثله في بذل ترازوا باعتناء كشل الهارب عن النظر الواقف تحت  
الميزاب اما اوله فلان العلم على هذا التقدير يكون نحو وتمام من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات  
واما ثانيا فلان الوجود معنى اعتباري متزاع والمعاني ما تترج حية لا حقيقة لها ما حصل في العقل افر باجبي كمحصن المتفقه  
بالنوع على هذا التقدير يكون انقسام العلم متحد بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين الصور والتفصيل وامامات قدن الوجود معنى انشعري  
فيلزم ان يكون العلم امرا متزاعا فيوقوف على التزاع واما رابعا فلان الوجود انما لطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت  
الصورة عالية اذ العالم هو الموصوف بالعلم فان التزاع لا يتخلص عن هذه المضائق والاعتناء عن تلك المضائق الى ان العلم هو  
فشار التزاع الوجود الانشعري وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام استخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان  
يخرجوا منها من غم اعيدها فيها قوله ان ان يتكلم بالجزء كقولنا لا بد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم على هذا التقدير يكون من مقولة كيف قد عدوه منها اجاب لمحقق الذي بان عدم العلم من مقولة كيف تجوز مسامحة  
تشبيهها للمادة منية اى الصور التى هى العلوم بالصور العينية التى هى مندرجة تحت مقولة كيف حقيقة وهذا لا يخفى لانهم  
قسموا كيف الى افراده وعدوا العلم من النوع كيف النفساني الذي هو من انواع كيف فهو من كون العلم من مقولة كيف فلو  
يكون عد من كيف مسامحة وتشبيها لا يوافق كلهم قوله وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقولة الانفعال بهذه الاشياء  
منهم ولا يخفى على من لا ادنى مسكة ان مقولة الانفعال عبارة عن تأثير التجدد اى قبول ان ليسير السيرة اذ قال الشيخ  
ان الاول فى تغيير مقولة الانفعال بان يقال مقولة ان يفعل ليكون ادى على التجدد ذلك مقولة هى نفس الحركة ولا خفى  
فى ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال فمما لا يشبهه اشتراك عند  
القبول بين مطلق الانفعال وبين التاثير على سبيل استدراج ثم القول يكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان  
قبول الصورة ليس معناه الاكون الذى من محلا بصورة والحيلة نسبة بين المحل والى ومن البديهي ان العلم ليس عبارة عن  
نفس العقل والنسبة لانها معنى اعتبارى، تنزعى هذا وقد فرغنا الى الآن عن البطلان مذيب المنكبين ومذهب القائلين بكون  
العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذى الصورة او متجالة مذيب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعى للصورة ومذهب القائل  
بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقي مذهب الصمد الشيرازى بالقائل بان العلم صورة قائمة بنفسها ومذهب القائلين بان العلم يتجلى  
العقل مع المحقول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعتقل فى العقل الفعال مذيب الشارح فاما مذهب الصمد الشيرازى  
فمنبطل فى متان بقول الشارح تعالى اما مذهب أصحاب الحاشية فيحقق القول فيه عن كتب اما مذهب الشارح فنسكت عليه غفر  
واما مذهب القائلين بانها العاقل مع المعتقل او العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعتقل فى العقل الفعال فنسكت به  
فنقول من الوجود الدالة على اطلالان المذهبين معا اول ان صيرورة شىء عين شىء لا يعقل لان ذينك الشيين اما كلهما موجود  
فلا اتحاد بينهما اذ المعدم لا شىء بحيث لا يصلح ان يحكم عليه شىء فضلا عن ان اتحاد اكل منهما موجود فلا اتحاد ايضا اذ الوجود يختلف  
 باختلاف الصفات اليه فيكون هناك موجودان ووجودان او اواحد هما موجودا لا فرعدام فلا اتحاد ايضا اذ العقل والاتحاد بين  
الموجود والمعدم وايضا فان كان المعدم هو الشىء الاول اعنى الصائر فيكون ذلك الشىء على هذا التقدير قد انعدم لانه صار شيئا  
آخر بل قد انتهى هو سوار صفة بعد شىء آخر ولم يحدث وان كان هو شىء اثنى اعنى ما يصير له فالشىء الاول موجود كما كان ولم  
يصير شيئا، خروا ما صيرورة بعض العناصر بعضا فلا يعنى بها ان عنصر بعينه صار عنصر آخر فان ذلك استحيل فاهو ان نفسه لا يصير له  
مثلا لانه ان كان الهوا موجودا فهو هو لا ياروان لم يكن موجودا فقد انعدم الهوا لانه صار باربل معنا بان الهوى العنصرية تخلع  
صورة الهوا مثلا فيفسد الجسم الهوى وتكفى الصورة المادية فيكون الجسم المادى وليس ذلك من الاتحاد فى شىء وكذا صيرورة

وهو من  
الاول

تعالى



واما بعد متزاجها مركبات ليست من اتحاد بل العناصر المتزجبة باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و  
 ثانياً ان العالم بعد ما اتحد مع العلوم ومع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوي حال العلم وما قبله و  
 يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شيء او يخل على ادله ان يكون باطل من صفاته فيكون ذلك مستحالاً لا يتصور في العالم  
 مع العلوم والعقل الفعال ان يكون باطل فثبت ان العالم فيكون العالم بين حصول العلم معه وعلى الثاني فاما ان يتغير في  
 العالم كما لا يشاء فيكون ذاته صفة والمعلوم بالعقل الفعال ان يتغير في ذاته فثبت ان ذلك كذب نوعاً وهو غسقة ظاهراً بطلان  
 في العالم كما يدعى العلم فياخذ بتسليط النفس بدون اتصال واما ان يتغير كما لا يشاء فياخذ بتسليط النفس فيكون ذلك كمال وجود صفة فيه  
 لا اتحاد مع غيره وما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الصفات المتقابلة  
 تحت معذرات الغاية المتخافه في هذا التصديرية العالم مع تلك الصفات او علمها فيلزم اتحادها في نفسها وهو صريح البطلان  
 وما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عند علمه حادثة في العقل الفعال  
 فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العلم مع العقل الفعال فاما ان يتجدد العلم معذرات العقل بتأثيرها فيلزم ان يعلم العالم عند علمه بعلوم  
 جميع المعلومات هو ظاهر المتعارف ويتجدد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال قبضاً متجزياً وهو ايضا باطل فكذلك  
 ان يحصل في البرهان تقول ان يكون العقل الفعال شيئاً اذا اجزاءه باعاض اولاً يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يتجدد العلم  
 بشيء غير جميع الاشياء وهو باطل على الاول يكون النفس بعالمه بشيء متعدد مع بزمين جزاء العقل النفس اخرى العالم  
 بشيء آخر متعدد مع جزاء اخر من اجزاءه وهكذا فيلزم اولاً ان يكون العقل الفعال متجزياً بقبضات فلا يكون مجرداً فلا يكون عقله لا اولاً ثانياً  
 ان يكون تلكه جزاء غير قناهية بالفعل لعدم تناسل النفوس لانه طقة بالفضل عند الفلاسفة وثالثاً ان لا يكون النفس ان طقة  
 ذاتاً فثبت ان النفس تعلم بعض المعلومات مع كون متعدد مع بزمين جزاء العقل ثم تعلم بعضها اخر من المعلومات فتتحد مع جزاء اخر من اجزاء العقل و  
 باعاضه من امان ان يكون بعض معلوماتها واحدة من الغفلة واما ان يصير الشيء الواحد اشياء متعددة وكلها باطل بالملازمة فلان اتحاد  
 نفوس مع بعض ان يكون من الغفلة العقل فيكون ان النفس باعاضه من ذات متعددة حسب النفوس اما ان يكون ذلك اتحاداً حاداً  
 فيكون العقل من الغفلة ذاتاً واحدة ثم يصير بعد اتحاد مع النفوس ذوات متعددة واما بطلان شقي اللازم فلا نه لو لم يكن ذات  
 العقل من الغفلة ذاتاً واحدة وكانت ذوات متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقول بل هي نفوس متعددة ولا يعني اطلاق  
 اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئاً وحيث ان الشيء الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة  
 والشيء الواحد له وجود واحد فاذا اعمل الوجود الواحد لطل ذات الوجود ذلك لوجود فيكون هناك عدم ذات واحدة وحدوث ذوات  
 متعددة لا يصير ذواتاً واحدة ذواتاً متعددة وهذا الوجه الرابع وجب استقلال البطلان في المذهب من دون حاجة الى التلخيص الاول

بل يجب ان يقال ان كان اتحاد النفس مع العقل مفقود من بدو فطرته اذ لم يكن له وجود متعدي وان كان حادثا لم يكن بشي  
 واحد كشيء ذلك ان قول ان كان اتحاد النفس مع العقل مفقودا لم يكن العقل حادثا انما يارد النفس حادثا  
 وان كان حادثا كان العقل واقعا في ارضه متغيرا في حوائجها في علمها بحايات المادية . يمكن ان يكون عبادة عن اتحاد مع  
 العقل انه قال اذا لم يكن في العقل مجرد العقل قد تقدمت من قينا ما يك بان ندسبنا قائلين يكون  
 بعلم عبارة عن مقارنة العقل العقل العقل اي العقل . اما اذا علمت شيئا فان يكون متغيرين مع العقل  
 العقل تباه فيلزم ان يكون في جميع المعلومات ان علمه فيه . و هو صريح بطلان . و يكون مقارنين ببعض العقل الفعال  
 فيكون العقل الفعال تجريبا متبعا هو بهي الاستجابة و بهي فنيته قد سبب خبر من ان يخفى و مفاسد اكثر من ان تخصي  
 قوله . المتعارفين . علم انه لا ريب في ان معنى من معنى العلم مفهوم بهي . التصور في ان له مصداقا و فشا  
 تنزع في الواقع بلا اعتبار معتبر و فني . ف رغب و لا خفاء في ان مصداق العلم المصدي ليس امر منفصلا عن العالم لان  
 معنى المصدي متفرع عن العلم به . ف العلم به معنى لا تنزع عنه العالم مع كون فنيته و تنزاعه امر منفصلا عنه لمصداقه  
 انما انما العالم في الباطن او صفة قائمة بالعالم في الصورة اي صفة في الذهن و قد بطلنا او صفة غير الصورة  
 و يجب ان يكون تلك الصفة ذات تعلق بالعلم . و ان يمكن علمه به و فشا لا كشاف في علمه ان صفة قائمة بالعالم متعلقة بالعلم  
 يعبر عنها بدانش و هي المسماة بالحكمة . ف هي في كتب علماء ما تريدة كشرح المصداق و بالحكمة الادراكية في كلام المتأخرين  
 و قد علمه به هو الحق و هو ذهب مشائخ الاسلام بوجهه في الاسلام و ايدى ذهب العلماء القوشجي و له و بعض المتأخرين  
 و اصحاب المذهب الخشني فيهم من الخشني . بل ان تلك الحالة بل هي صفة انصافية او صفة انصافية و انما  
 ذهب بعض المتأخرين و هو الظاهر من كلام المصداق و الاول هو الحق لا يهاو كانت انصافية توقف تلك بشي على انزع  
 و هو ظاهر البطلان فان ابتداء الى فشا انزعها كان به لا كشاف هو فشا انزعها فيكون هو العلم و سياقي . بطلان كون  
 انصافية في شرح قول المصداق بوجه التفسير الخ على البطلان و قد تم تفصيل في نظر الثاني ان متعلق تلك الحالة ما هو ذهب علماء  
 المتأخرين ان متعلقها قد يكون معدوما و محض او قد يكون موجودا خارجيا و هم تافون له وجودا ذهني . ف لا فائدة من  
 البطلان كون العلم اضافة و ذهب المصداق و غيره من المتأخرين ان متعلقها تصور الاشياء اي علمه بالاشياء . و انما  
 بطلان حصول الاشياء بالاشياء في الذهن كما سبق و ايدى سياقي و وجه اخرى لا يطاره ذهب العلماء القوشجي الى ان متعلقها  
 تصور الاشياء كما حصلت في الذهن من دون حلول فيه هو مع البطلان بل هو باطل . و هو اخره فشا ذهب خاتم الحكماء الى ان متعلقها  
 هي الاشياء لوجوده بوجهه بوجهه لا يترتب عليه في عالم آخر من دون ان يقوم تلك الاشياء بالذهن لم يحصل له البطلان

وسمين ما فيه فيما بعد انشاء الله تعالى الحق ان متعلق تلك الحالة اولاً بالاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانياً بذوات  
الاشباح وسياق تحقيق ذلك في شرح قولهم فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فانتظر قوله  
وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتأخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول  
فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطاة وهو باطل لان البادى لا يتحمل على غير ما بالاشتقاق فيلزم ان  
يكون الصورة عالمة فنسب الشرح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة  
في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العرض الا على المسامحة كالكاتب الضاحك فكما ان كلاهما عرضي عما به  
من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احد بهما لاخر كذا الحال عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع  
واحد من دون عروضها للصورة بما حصل كلام الشرح وفيه نظرا الاول لان الحكم يكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد  
لا يصح على اطلاقه ان صور الجزئيات المادية مرتبة في الآلات المجردة اذ الحالة قائمة بالعقل فاما مقارنته بينهما في موضوع  
واحد فاما ثانياً فانه لا يلزم من مقارنته وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر والاول ان يكون سائغيات  
النفس كالشجاعة وغيره عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومفهوم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب لا بالعكس بل انما  
عرضي لافراد الكاتب الكاتب لافراد الضاحك انما ذلك اجل علاقة العرض من ذلك ليس الكاتب عرضية للضاحك والضماني  
ملكته فاقبل ليس مراد الشارح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه لك قلت نعم يكون ذكر مقارنته اى للصورة  
في موضوع واحد نظير ما بالكاتب الضاحك لغوا لاطائل تحت قوله والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان  
في حد ذاته بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاها الجاعل الحق عو مجده وكان العلم هو مبدء الانكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبدء  
للاكتشاف بل لما يكون مبدء له جيل متناه الى جاعله فيكون الجاعل الحق سبحانه مصداقا بالذات للعلم الذي هو مبدء الانكشاف  
الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود والمجرد مصداقه هو مصداق الوجود والمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق  
الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستناد الى  
الجاعل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه فخذ صفة مبدئية في كلامه نظرا الاول ان قوله بان يكون هو نفسه مطابقا لعنى الظهور  
مصداقا للحكمة غير مستقيم لان العلم هو مبدء الانكشاف والاشياء وظهرها عند العالم فانما يجب ان يكون هو نفسه مصداقا لمبدئية  
الظهور ان يكون هو اليفظ ظاهر حتى يجب ان يكون نفسه مصداقا لعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشيء مبدءا لظهور شيء آخر من كونه  
ظاهرا بنفسه كما مر في بحث بهتة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لا ذات  
له الجاعل الجاعل فصل عما ان يكون الجاعل الجاعل مبدء الانكشاف شيء او عالما بشيء فذلك مسلم ولكن لا يجدي نفعنا اذ لا يرد

العلم

الى ذلك من سبب الى كون العلم في الممكنات غير ذات اوجاب سبحانه وانما سبب ان العلم حقيقة ممكنة جعلها الواجب تعالى  
تقتضت في ذات قابلية لها انصارت تلك الذات بتقرر تلك الحقيقة فيها عالمة بما تعلق بتلك الحقيقة ولا يلزم من عدم كون  
الممكن لذات له الا يجعل في ذات لا يكون ذات الممكن بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف وانما كان يلزم هذا لو كان الممكن بلا  
جعل الجاهل في ذات وكانت ذاته المتقدمة بنفسها محتاجة الى جعل جاهل في كونها مبدئية الانكشاف حتى يكون مبدئية الانكشاف من  
العوارض الزائدة اليه حقيقة له بعد فعلية ذاته ولولزم من محولية ذات الممكن ان لا يكون ذاته بنفسها مصداقا لمبدئية الانكشاف لزوم  
من كون الانسان مثالا ذات له ان يجعل الجاهل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها مصداقا للامانة وان اراد بان الممكن في ذات  
بلا جعل الجاهل على كنهها بنفسها امر ظاهري وانما يكون ظاهرة او ظاهرة يجعل الجاهل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله كان في حد  
ذاته امر ظاهري لا يدرى ما ذا راوه فان اراد بان الممكن بلا جعل الجاهل اياه مظهري فهو اذ لا ذات الممكن بلا جعل الجاهل فهو بلا  
جعل الجاهل ليس امر الا ظاهري لا يدرى ما ذا راوه بل هو لا شيء بحيث ان اراد بان الممكن بنفسه انه بلا اعتبار امر زائد على ذاته امر ظاهري فان  
معنى بالامر الظاهري ان لا يكون مصداقا بنفسه في ذاته لا انكشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة لبعض الممكنات  
بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا لمبدئية الانكشاف لا بمعنى ذلك من دليل ان معنى غير ذلك فلا يفيد ما هو بصده من المرام بل  
هو بمنزلة من المقام الرابع ان قوله كذلك غاية انما هي بالعرض ان اراد بان عالمة الممكن بواسطة في العروضة بان يكون  
هناك عالمة واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذات الواسطة اى الممكن بالعرض فذلك صريح البطلان اذا العالمة الثابتة للواسطة  
سبحانه لا يتصف بها الممكن أصلا لا بالذات لا بالعرض وان اراد بان عالمة الممكن معلولة سبحانه فانه سبحانه فيفيض حقيقة العلم  
في الممكن فيصنف بالعالمة لاجل قيام حقيقة العلم به بافاضة تعالى اياه فيفسلم كمن لا يلزم منه ان لا يكون حقيقة العلم من الممكنات  
كما هو دعاه وكذا قوله فكما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ان اراد بان الممكن معلول الواجب سبحانه فذلك مسلم كمن لا يجدر به شيئا  
وان اراد غير ذلك فليبين حتى ينظر فيه الخامس ان قوله فكما ان وجود الممكن هو وجود الواجب كذا علمه هو علم الواجب ان اراد بان  
كما ان الوجود المصدري المنتزع من الممكن هو الوجود المصدري المنتزع من الواجب كذا العلم المصدري المنتزع من الممكن  
هو العلم المصدري المنتزع من الواجب فهو من الوجود اما اول فلان الكلام ليس في المعنى المصدري للعلم بل في منشأ  
الانكشاف كما صرح هو نفسه حيث قال فان العلم حقيقة مبدئية الانكشاف الاشياء واما ثانيا فلان الحكم باجماد ينتزع عن الممكن وما  
ينتزع عن الواجب بين البطلان فان الانتزاع يبعد بتعدد المنتزع منه واما ثالث فلان ما تحتنا فيما سبق ان العلم بالمعنى  
المصدري المعبر عنه بالانتزاع لا ينتزع من سبحانه كيف وليس المعنى المصدري الا بالحدث من حيث التلبس بالفاعل فلو انتزع  
منه المعنى المصدري كان علمه الذي هو مصداق المعنى المصدري هو بالحدث التلبس بذاته تعالى فيلزم زيادة صفة العلم على ذاته

واللازم باطل، اذ باعتبار عدم علی هذا التقدير يستقيم تشریح هذا بقول علی قوله صدق حمل بوجود العلم الخ فان لازم من ذلك  
القول بغير الان وجود ممكن غير معلول متعلق مستند اليه ان ما شرع من الممكن من وجود العلم نفس المستخرج من القول  
من الوجود العلم وان اراد انه كان التشریح منه لوجود الممكن هو المستخرج منه وجوده بسبب كذا المستخرج منه العلم الممكن هو المستخرج  
منه العلم الموجب فهذا ايضا باطل بان المستخرج منه لوجود الممكن هو ذات الممكن، مستخرج منه لوجود الواجب هو ذات الواجب  
وليس ذات الممكن هي ذات الواجب، المستخرج منه العلم الممكن ذات الممكن او صفة قاته ذات المستخرج منه العلم الواجب  
نفس ذاته المقدره في الحكم باتحادها خفيف باطل بان علی هذا التقدير يستقيم تشریح هذا بقول علی قوله صدق حمل الوجود  
والعلم لا يلزم منه الان وجود الممكن وصدق حمل وین بان من ذلك ان اردت ان علمه وجود الممكن وجود الواجب  
اذا علمه العلم الممكن علم الواجب انه نفس ذاته، قد صدق فذاك حق وصدق لازم من قوله صدق حمل الوجود العلم الخ لكن لا بد من  
ادعاء من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل لازم منه ان الواجب سبحانه العلم واما ما يكره لا كلام فيه سادس ان قول  
بل العلم هو الوجود المجزئ ان اراد بان مفهومها واحد فليس بمفهومين مختلفين وان اراد بان مصداقها واحد فهو ممنوع بل مصداق  
العلم هو الصفة الانضمامية التي تحققها وصدق وجود المجزئات لوجود مجزئ، بيان في بيانه انما يدل على تقدير تمامه  
على ان الذات المجزئة صالحة للتصانف باسمها، انها حقيقة العلم كما تقتضيه صفة شارحة تعالى اسبع ان قوله قالوا يجب سبحانه  
بجعل العقل امر نورانيا ان اراد بان سبحانه سبحانه يجعل العقل متشابه في الحق ان الواجب سبحانه يجعل في  
العقل امر نورانيا في نفس فيه حقيقة هي مبدأ التشانف، لا يشاء ان اراد بان سبحانه يجعل العقل صالحة لان يشك في عذوه  
الاشياء فليس يمكن له ما ادفعه الثامن ان قوله وليس العلم امرنا على وجوده يخص المجزئ ان اراد بان مفهومها واحد  
بين سبطه ان اراد بان اتحاد حقيقةها ومطابقة مفهومها ومطابق وجود المجزئ في ذات العقل به زيادة امر عليها ومطابق العلم  
بجانب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم به تباين ذات العقل يلزمها الاضافة وشئ لذاتها وتوثر عن ذلك فلا يلزم  
من اتحاد العلم والوجود المجزئ هذا المعنى ان يكون العلم نفس ذات العقل لان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التاسع ان  
قوله لهذا ايدك ذاته بذاته غير صحيح فاما قد حققنا فيه سبق ان عقل انما يدرك ذاته بقيامه بحالة ادركية بها وبطلان القول باحاطة  
العالم والمعلوم والعلم في علمه بنفسه لاشارة لوفرن صحة هذا بقول قنا دلالة على ان علم شئ بنفسه نفسه لا على ان علم شئ  
مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم شئ بنفسه علم لغيره وافرد حقيقة واحدة احدى عشر ان قوله نعم قد يقتضيه  
على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الحكم في حقيقة العلم التي هي مصداق للعلم  
المصدرى وانما هو مصداق للعلم يلزمه، فائدة الى المعنوية لذاته لان العلم المصدرى لا يرد على مصداقه الا باعتبار معنى

التمسس بالفاعل فيه دون مصداقه وتعلق بالعلوم لزوم معنى المصدر فيكون لازما لمصداقه ايضا اذا التمسس بالفاعل الذي زعمه المعنى  
 المصدر على مصداقه لا يوجب اضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدرى دون مصداقه  
 على ان اشاع نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدا لكشاف الاشياء فالإضافة الى المعلوم لازمة له لقطعها وان كان كذلك كان يتحقق فيها  
 ضرورة ما يتحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق اضافة بدون المنسب اليه فلا يكون العلم في الممكنات نفس ذات العالم والانفس  
 الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فارقا الى وجود معلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل بالجملة بل  
 اشاع مختلف غاية الاختلاف منه مبدء دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكره ما اخر لا يبطال منه مبدء حيث يعيد الشارح  
 ذكر مبدء فيما بعد ان شاء الله تعالى قوله بل العلم هو الوجود المجرد قال في اعاشية هذا ضرب من الحكم السابق المستفاد من التشبيه  
 يعنى تشبيه العلم بالوجود لان امتداد منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده الى تعالى من  
 ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداق العلم الوجود وحيشة واحدة والحى ان العلم وكذا اسرار الصفا  
 الحقيقية عين الواجب اذ هو وجوده من حيث هو وذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص المجرد لا يذهب عن ذى بصيرة ان من  
 الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدا لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والصور القام بها كذلك من غير المحسوسات ما هو  
 مبدا لكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها واهلها فاهلهم البرهان و  
 الوجدان يمكن ان يات النور بهنا ليس المراد اعل وجودها الخاسته اعنى نفس حقيقتها المستقرة القدسية بجعل الفاعل الحق اياها  
 علم الخالق من حيث يتبين بها حكم نفس على ان العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مبانة محضه  
 للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذى كلاً مناهية نفس ذات الواجب كما اوداه غايه  
 الامان الواجب سبحانه علته العلم الممكن وانه امر لا يكره لكونه لا اساس له بما اوداه على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم  
 باطل كما مر تفادى سابقا البطلان بوجه آخر ايضا قوله وذلك باعلام العلم بالعلم مناسبا بالعلم من ان العلم لا يرنى على الوجود  
 المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام العلم عبارة عن افاضته العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه  
 بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضته العلم فيه بل بنفس احد المعلوم عند فكان الاول الاكتفاء بقوله فاضته وجوده قوله واقفا  
 وجوده لا ينفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تفسير معلومة لا تنكشف عند بافاد الكلام انها بمعنى ان اشار لكشاف الاشياء  
 عند ماى شئ هو فان هذا الاكتشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدا حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل  
 حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التى حدثت في النفس قامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انبعاث الصورة في النفس  
 او امتعاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التعليل



لا امرالى احد المذهب المشهور فانفتاح العقل في العلم بالاشياء الى قاضية العلم وجودها في دليل على ان العلم ليس نفس العالم  
 فان قيل حاصل كلام الشارح ان مصداق لعلم نفس ذات العالم لا منفرد بوجوده بل شرط لتحقيق العلم فالاكتشاف حادث بعد تحقق  
 ذات العالم باجل حدوث شرطه ولا في تفسيره فقلت كلام في العلم وحقيقته ما يكتشف به شيء ويقابل به الجمل البسيط والاربع في ان  
 العلم غير متحقق بين الجمل فعند انتفاء الجمل يتم العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال  
 الجمل الا بوجوده للمعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة عما عن وجود المعلوم وهو حصوله لا تطابق او عن تعلق بين  
 العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذهب المشهور كما ينبغي قوله ونسبة العقول اليه قال في الحاشية توضيح ان نورية العقل  
 لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استقاراة النور من النور الحق نسبة اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس من حيث  
 ان العقل عاجز عن ذلك تعالى نسبة اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى **قوله** اثره بينا ما اختاره ارباب التحقيق اختلفوا في تصديقه  
 فقيل هو قسم من العلم كالصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون في تفسيره ففسروا الامام بانه مجموع  
 تصورات الاطراف والحكم وغيرها بانه ادراك بان نسبة واقعة او ليست بواقعة وبعضهم بانه تصور معه حكم وآخرون بانه ادراك نفس  
 المستوفى التامة الخيرية وزعم الآخرون ان الادعاء الذي هو التصديق حالة تلحق وادراك يحصل عقبيه هو الظاهر من كلام  
 المحقق الطوسي في نقد المحصل وهو مختار كثير من الشارحين وهو اختاره الشارح جرياً منه على سببية في التقليد فعند الاولين يكون  
 قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمة اليهما مجازية كما قال المحقق في نقد المحصل من ان التصديق  
 عندهم هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول الجز في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى  
 نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محكماً للتصديق والتكذيب والى ما يجعله كذلك كاهيات الملاحة من ايام  
 والهنى والتمنى وغير ذلك وسما القسمين الاولين بالعلم انتهى فالتقسيم لما قسم العلم بانه امكن اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا  
 فتصور وكان اعتقاد النسبة الذي فسره التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسمة مجازية مبنية  
 على السامع وهذا قال الشارح وفي عدم من العلم تسامح وانت تعلم ان كلام الشارح في هذا المقام وادبه فان عبارة المعص صريحة  
 في ان العلم مقسم الى قسمين حقيقة وقوله هو ان كان قباينان من الادراك نفس على ذلك تفسير كلامه بانه اختار ههنا كون التصديق  
 من لواحق الادراك بتقسيمه على التسامح احسان عليه من دون ائتمان منه فان الحق ان التصديق وهو الادعاء ولا اعتقاد  
 نوع من الادراك والعلم وقسمة العلم اليه الى التصور قسمة حقيقية كما تعرف عن طريق تحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع  
 تصورات الاطراف والحكم كاذم بانه لا مأم باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من ابحاث الاعتبارية والمجموع المذكور  
 لا شك في كونه اعتبارياً اذ تلك التصورات ليس بعضها متحد مع بعض حتى يكون التصديق مركباً منها تركيباً ذاتياً وليس الا بغير

بعينها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحق وليس المكتسب منها مجموع  
 تصورات الاطراف والحكم فذلك مجموع ليس بتصديق فالتصديق ليس الاشياء واحدا المجموع اشارة فان كان قسما من الادراك  
 كان ادراكا مستقلا بشئ واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على ان التصديق  
 في ان التصديق نفس الازمان وانما الخلاف في ان الازمان هل هو نحو من الادراك او ما يحصل عقيب الادراك اختلف  
 الاولون انما يكون يكون الازمان نحو من الادراك في انه هل هو مبين بالنوع نحو الادراك مقبوس او مغاير بحسب المتعلق فتعذر  
 الحق ان التصديق هو نفس الازمان وهو نوع من العلم مبين بالذات للتصور الماكونه مبانيا بالذات للتصور فيبقى انشار الله  
 تعالى واما كونه نوعا من الادراك والعلم فلان العلم ما ينكشف به شئ والاذعان اقوى انما لاكتشافات والتصور من صنعها فان  
 الاكتشافات متفاوتة وضعفا كونه من الكيف واقوى مراتبا لاكتشافات لم يقين لانه اكتشافات للواقع بحيث لا يتحمل التقيض ثم  
 لا يتحمل التركيب لانه اكتشافات للواقع بحيث لا يتحمل التقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا ثم الظن لانه مع  
 غير جازم فيجوز الطمان الطرف المتقابل تجوز الضيغاف واما التصور فمن ضعف مراتبا لاكتشافات فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان  
 الازمان ليس نحو من العلم كيف والحجة انما تنفيد العلم بالنسبة واكتشافها فانما يكون التصديق علما جبرل صريح نعم الازمان نوع  
 من العلم مبين بالذات للعلم المقبوس ولا يلزم من مباينة للتصور الا ان لا يكون قسما من التصور لان لا يكون قسما من العلم  
 واما الذين ذهبوا الى ان الازمان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاول ما ازالهم عن سوار سبيل انهم ذهبوا الى كون العلم  
 هي الصورة الحاصلة ولما ذهبوا الى وجوبهم والنصفوا من نفسهم وجب التصديق غير الصورة فما استطاعوا سبيلا الى جعله من  
 الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما سيج ذلك في الازمان عرض ان ذهب اليه من انكر كون العلم هو الصورة  
 وايضا استدلل هؤلاء على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلث فانما تدل على ان التصديق ليس هو الصورة لانه ليس هو العلم فمن  
 ولا يلزم قولهم انما كثير انا من بالقضايا اثرها في الشك فيها فلا يري على ادراكنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى  
 يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير الصورة وغير الصورة لا على انه غير العلم لانهم ان ارادوا انه لا يري على الصورة  
 الحاصلة حين الشك صورة اخرى عين التصديق او انه لا يري على التصورات الحاصلة عند الشك فتصور آخر عند التصديق فذلك  
 مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا انه لا يري على  
 الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك آخر فذلك مما بل يريه الادراك التام بالنسبة العقدي ويزول الادراك الترددي ومنها  
 ان العلم هو المعالم بعد حذف الشخصيات الذاتية ولا يبقى بعد حذف الشخصيات من التصديق القائم بالذات من الاطلاق التقييد  
 من حيث هو كما لا يبقى بعد حذف الشخصيات من الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة ولا يبقى بعد حذف الشخصيات من

المقصد من القائم بالذم من المعلوم فلا يكون التصديق علما ونزاع في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس هو الصورة  
 فاعلى ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص انما هو العلم بالذم  
 فمنها واذ عرفت الشخصيات منه بقي مطلق حقيقة العلم مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متحد مع العلوم كالحاسب الجاهل وسيا  
 تفصيل ذلك انما اشار الى تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقوله كيف لو كان علما بالنسبة كان عينا  
 عن النسبة مع الشخصيات انه بنية والنسبة من مقوله لا عطف فلا يمكن انصافها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان  
 المقصد من ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يظن ان العلم هو الصورة  
 المتحدة مع ذي الصورة بان العلم كونه من مقوله كيف قابل للاستدراك والتضعيف والصورة ليست قابلة للاستدراك والتضعيف  
 ومنها قوله ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق بتمامه فبقي ذات المصدق بجمع انتفاء التصديق وهذا ايضا لا يدل على  
 ان التصديق ليس هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذم من قد  
 يكون متعلقا الى قضية شاك فيها ثم يتفق ان يصدق بها والاتفاقات ليه باق ومن الحال تها للاتفاقات مع تبدل العلم فاشك  
 والتصديق ليس من العلم لتعاقبها مع تها للاتفاقات بعينه وهذا ايضا ساقط اذا التفتة مبن على مشكوك او ندعته معلومة بخبر من  
 العلم الاول بتحصيل الثاني الشك والاذعان والاول يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الاذعان والشك بتعاقبهما  
 والاتفاقات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما يمكن تعاقب عليين بالنسبة اذ لا يحصل منها في الذم صورتان هذا ما عجز عنها  
 ذكره الشارح في بعض التعليقات من ان التصديق هو الاذعان والاذعان بالعبارة الفارسية مجرد عن وبادركون وهو  
 غير معنى العلم هذا ايضا في غاية المستند اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به الفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية  
 لاحقة بعده وورثة خط الفتاوى القول بفصل ان التصديق نوع من محال الادراك التي هي العلم حقيقة مبين بالذات للنوع  
 الثاني منها عن التصور نعم من ذهب الى ان العلم هو الصورة لا يستطيع ان يذهب الى ان قسم من العلم وعلل الشيخ لذهابه الى  
 ان العلم هو الصورة لم يجد التصديق تمامه وضم في الشك الى تصور سافح والى تصور معه تصديق فلا يمكن ان يخرج علينا بما  
 في الشك ومع ذلك فالشيخ قسم العلم الى تصور والتصديق فاني الشك معارض بها في النجاة على اناسنا ومن يباين  
 وفي الشك انما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لخلق قوله نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم له اربعة معان الاول التصديق  
 والثاني النسبة الساتمة الخيرية والثالث الحكم به والرابع انتساب امر الى آخرو هو من افعال النفس قد يطلق على تقنية من حيث  
 شاعها على راجح الطرفين بالآخرة والمراد في قول المصنف الاول قوله بالمثل ان الاصطلاح كما قال العلماء في ذمه نتاج  
 مراد التصديق وتكذيب معنى نفوي ايشان ست قوله الا انه جرى اختلاف في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى انه نسبة

تأنيدها بغيره رابطة بين كاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل فيحصل العقل الى الموضوع والمحمول  
والمسألة المحكية بعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبة الى الشيخ وادنا صاحب العروة الوثقى و  
المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه وليس الشرح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايضا بما قالوا من ان موضوع  
بذلك المحمول الحق التصديق على نحوين الاول انما كان بالتحقق وقد من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول في تفصيل  
كانت بينهما ما يتحد بين جهة رواديهما اذا ما يتحد بين بعض في الاذن بانها تتحد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول بالارتباط  
بينهما كما سمع قرا في احوال الجدار بعض قد صدقنا بالارباب المحكي عنه بقوله انما كل الجدار بعينه هو الاتحاد الواقعي الذي  
اي عن قبل تفصيل في الصورة الاولى فالتصديق بالتميز الاول متعلق بنفس المحكي منه واقعي من دون ان يسطر حكاية بها كصيرت  
وانما يخفى حكاية جدد التصديق بالتميز الثاني متعلق بانحكاية بما هي حكاية والمحملي عنه فاما متعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات  
في هذه الصورة هي حكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان التصديق بالذات هو مكشوف بالاكشاف السام بالذات وهو  
الذات من حكاية هو المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية من دون رتبة من حكاية فهو متعلق التصديق بالعرض  
وكون المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون متعلق التصديق بالذات وان شاء متعلق التصديق بالذات بشي  
كون ذلك شي معلوم بالذات ما كونه مقصود بالذات فاذا متعلق التصديق بالتميز الثاني نفس نسبة الحكاية الى الجدار  
سماهي ملحوظ بينهما متعلق التصديق بالتميز الاول هو المحكي عنه وليس النسبة الحكاية في هذه الصورة لما دخلت وعنوانها فاذ بسبب  
استاذ من تعلق التصديق بالمحملي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه جمهور من تعلقه بالنسبة الحكاية لا يصح كلياً اما  
الثاني فاذ التصديق قد متعلق دفعه من دون ان يكون هناك نسبة حكاية كما عرفت واما الاول فلما علمت من التصديق  
في الصورة الثانية انها متعلق بالذات بالنسبة الحكاية على انه قد تصديق بالذات وليس بها محكي عنه الثاني من دون الحاجة  
و ما كانت كانه قد يكون انما متعلق التصديق بالمحملي عنه بناء ولا يمكن القول بانها محكية عنه خسر عيان في الذم لم يقسم  
الحكاية على خسر عيان في الذم في ذلك ما كذبت فالتميز هو القول الفصل الذي حققناه وما يور على القول متعلق التصديق بالنسبة الحكاية  
من جهة غير مستقلة متعلق التصديق بحسبان يكون متعلق في غاية استعارة او استقلال متعلق التصديق بمشايخ ولا سيما ما قيل من ان اذعان  
بالشيء كالحكم على شيء بغير التوجه اليه بمعنى حرفي لا يصلح ان يلفظ اليه في غاية بساطة اذ الحكم على شيء يستلزم في اللفظ اليه بالذات بخلاف  
الذات بانها ليست على اللفظ اليه في الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لكانت محكوما عليها بالذات كونه متعلق  
التصديق قلنا انما يدرك كونها محكوما عليها بالذات اذ لو حفظ لفظ تناقض متعلق جعلت مرة ملاحظة لها حيث هي غير مستقلة  
وهو لم يرم كافي سائر المعاني لخرقة هذا وزعم الشارح تقيد بعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق بالذات في حكاية الحكاية

على قوله كما هو الحق بقوله ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بالمتعلق بالملاحظة ولقيصد لذاته فلا  
يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لاصدا ولا مع غير ما انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق فان  
نحو من يعلم العلم كما يتعلق بالاستقلال بتعلق بغيره متعلق ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعم المتأخرون فاستقلال متعلقه على  
هذا التقدير ليس مبنيا ولا مبنيا واما ان يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبررا عليه بل قد بنا  
ان حاصل في الذهن بالذات وان كان مرة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات الحق بان يتعلق بالتصديق ثم لو فرض ان  
متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات  
بالحكاية لان يكون متعلقه الموضوع والمحمول عال كون النسبة رابطة كما زعم ثم ان الشارح اورد على القول يكون متعلق التصديق  
هو النسبة الحكاية في الحاشية بانه كثيرا يحصل الاذعان بالعقد قبل ان يشرع النسبة كما في الصورة الاجالية الوحدانية للموضوع المحكي  
بالمحمول فهو يتعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدل  
في متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلية في حقيقة القضية اعني ما يتعلق بالتصديق والحكاية داخلية في  
مفهومها المستفاد من البنية تركيبية كقولنا زيدا قائم مثلنا وسيا في حقيقة انشائه تعالى انتهى عبارة وهذا الكلام مما يقتضيه العجب  
فان ما ذكره من ان كثيرا يحصل الاذعان باعقد قبل ان يشرع النسبة ان الادوية ان كثيرا يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعي قبل ان يشرع  
النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من تصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النوع التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس  
هناك الا صورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول لانه النسبة رابطة بينهما لا بعد ان يشرع  
في هذه الصورة كما لا يتعلق بتصديق بالنسبة الرابطة كذلك يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع  
والمحمول بالنسبة الرابطة موجودة هناك لكن غشاها من موضوع متعلق بتصديق بنشأ انشائها كينى للحكم متعلق بتصديق بها قلنا فليكن وجود انشائها  
النسبة للحكم متعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من  
الاجمال والتفصيل ان اراد بالاجمال في الصورة الاجالية الاتحادية المنكشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصيلية  
كما صورنا سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة مرجح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يتصل بالنسبة  
لا بين صورتين فانشاء انشائها النسبة موجودا لكن ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه نشأ لا انشائها النسبة فانشاء  
لانشائها صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية المنكشفة بلحاظ واحدة هي الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يتصور  
في النوعين الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة دفعة لسببها على التفصيل ما فرغ على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة القضية  
ودخولها في مفهومها له اساس لا بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحة لا يلزم منه الاعداد دخول النسبة في متعلق التصديق

بالذات لا عدم وجودها في حقيقة القضية الا اذا ثبت ان حقيقة القضية هي متعلق التصديق ولم تثبت بعد وسأاتي بتحقيق ذلك فيما  
 تحقيق الحق في متعلق التصديق بقى الكلام على الذبب الباقية فاما ذبب من زعم ان متعلقة نفس القضية فيبطل ان كان متعلقة  
 نفس القضية المنفصلة بما هي ملحوظة تفصيل فذلك صريح البطالة ان ذبب التصديق معلوم اصله يتعلق بالشيء واحد والقضية الملحوظة  
 ليست معلوماً واحداً بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا يتعلق بها علم واحد  
 ان كان متعلقة القضية الملحوظة بلحاظ واحد فيرجع الى المذهب الثالث ويطلب بطلانه على انك قد عرفت ان التصديق قد يتعلق  
 بالصورة الاتحادية دفعة قبل تفصيل فليس بناك قضية اصله حتى يتعلق بها التصديق واما ذبب من زعم ان متعلقه امر  
 محمول فيفصل العقل الى الموضوع والمحمل والنسبة الحكاية وهو ما ذهب اليه صاحب الافق لمبين جرياً منه على سميت في اتباع ذبب  
 الكاذبة الوهمية في المقامات الحكمية والمباحث تعلية واتباعه فيبطل ان الامر المحمل الذي زعموا انه متعلق التصديق اما ان يكون  
 مشتركاً على النسبة الرابطة اولاً يكون على الثاني يكون ذلك الامر المحمل مضمناً مفرداً فلا يصلح ان يتعلق به التصديق بالذات بل كيف  
 واذا لم يكن في هذا الامر المحمل نسبة حكاية فلا معنى لصدقه ولا كنهه به ولا للتصديق به وانكاره وعلى الاول يكون هذا الامر المحمل قضية  
 قائمان تكون ملحوظة بلحاظ واحد تكون ملحوظة بلحاظ ثلث بان يكون الموضوع والمحمل ملحوظين بلحاظين مستقلين ونسبة ملحوظة  
 بلحاظ غير مستقل على الثاني لا اجمال اصلاً على الاول اما ان يكون ملحوظاً بلحاظ مستقل وهذا لا يتصور على راسي صاحب افق  
 المبين لانه لا يذهب الى ان الاستقلال وحده متابعان للملاحظة بل يزعم ان المستقل غير متباين بالذات قال في رفق  
 المبين بعد اذ ذكر انها متباينان بالذات فاذن قد استوى الامر واتحق ما ينطآن معنى واحداً مستقل ولا يستقل بالتعلق  
 بلحاظين او بلحاظ غير مستقل فيلزم ان يكون متعلق التصديق امر غير مستقل وهو ما يستلزمه صاحب هذا المذهب ثم الفطرة السليمة  
 قائمة بان التصديق بعقد لا يتوقف على بلحاظ معنى مغاير لمفهوم القضية فالقول بكون الامر المحمل متعلق التصديق مما يجذب اليه  
 غير المكذوبة والفطرة الغير المشوبة وهذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل العدل نوراً فاما من نور واما ذبب بعض الاذكياء فيبطل  
 ان حكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لا نها هي المرأة للملاحظة ما في الواقع واما الموضوع والمحمل فانما يعتبران لتوقف  
 النسبة عليهما ولكونهما امرأة للملاحظة حالهما فانما يدخلان في متعلق التصديق بالقياس ومتعلق التصديق بالذات هي النسبة الرابطة  
 بما هي كذلك وقد بطل بهذا ما توهمه بعض الشرح من ان متعلقه هو المحمول مرتبطاً بالموضوع واما تاسيد بان مرجح البحث هو  
 المحمول فعبء عني توهم مرجح البحث بالمحمل هو ان موضوع العلم ليس بمنزلة عن انه لا مفرد عند بل مبحث عدة بحال الموضوع وعرضه الثاني وهو  
 المحمول لان متعلق التصديق هو المحمول كما توهم فافهم قوله لا بالانتسب بين كان الظاهر ان يقول المخرجي ههنا على ما هو المشهور من تعلق  
 التصديق بالنسبة لا على ما هو ذبب من ان متعلق الامر المحمل فان تعلق التصديق بالمنتسبين حال كون النسبة الرابطة بينهما ليس



هو ذهب المصنف بوجوه في الواقع كما عرفت قوله واما الحكم بمعنى ادراكها التصديق هو الحكم بمعنى ادراك النسبة بالاتفاق بين المقدم  
 والمتأخرين لكن القدام يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مباحين بالحقيقة لادراك تصورى سوء تعلق النسبة  
 او بغيره والمتأخرين يقولون انه مغاير لادراك التصورى بالتعلق بقوله عند المتأخرين بناء على ما ذكره من ان التصديق عند  
 القدام كيفية غير ادراكية وهي الازعان وان الادمان ليس ادراكا وهو فاسد فان التصديق عند القدام هو الازعان  
 ادراك كما عرفت قوله الا ان المحققين اعطيت مركبة اعتبارية بلا شبهة فانها تتركبها العقل بنسبة اربطة كانهما بنية صورة  
 لهذا المركب اذ بهما يرتبط احدى ما شئت به اخرى في قيل يكون نسبة جزئيهما كانت اجزائهما ثلثة الموضوع والمحمول و  
 نسبة وان قيل ان اعطيت عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزئيهما الموضوع والمحمول  
 وكانت النسبة داخلية في مفهومها في حقيقةها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل قوله فله سبيل اشهدية لان الحكم بهذا المعنى لا يصح  
 ان يكون جزئ من التصديق والكان مركبا من الكيف والفعل فيكون مركبا اعتباريا قوله فلما جناح قد عرفت ان الازعان نحر  
 من ادراك وهو نفس التصديق وليس تصديق عبارة من ادراك مع تصديق فبما ربه التفسير على ما ذهب اليه من ان الازعان  
 كيفية غير ادراكية بناء على فاسد قوله سواركان مع الازعان ادراك ما اذعان وغيره والاول اما جازم فالما مطابق  
 فالما ثبت فيه اليقين او غير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجمل المركب او غير جازم فهو الظن فهو فسام التصديق و  
 الثاني اى الاول الذي هو غير الازمان اما متعلق بالمفرد متعلق بالنسبة والاول اما احساس فالما اصدارا مع او شتم وذوق  
 او لمس او غير احساس فالما متعلق بالصورة المخزونة في اليمين فتجسيل او بالعاني الجزئية فتوجهها او بالكيلات وما في حكمها كالتجزيات  
 المجردة ان امكن عليها بما هي جزئية فتقتل الثاني اى العلم بالنسبة غير الازمان امكن ترددها فيها فثقت امكن ادراكا مرتجا  
 فتوجهها امكن تكميلا لها فانكارها امكن نفس تصور من دون ترددها ومرتبة وتكذيب فتجسيل فهو اقسام تصور فالنسبة  
 امكن ان تدعى تكون معلومة بخبر من العلم الاول التجسيل هو تصور نفس النسبة والثاني الادمان وهو الاعتقاد بها فتجسيل  
 الذي هو بخبر من تصور مع الازعان في الوجود في القضية المقبولة المذمومة وهذا ينافي التقابل بين التصور والتصديق  
 بحسب تصديق الاول لا يلزم من ذلك صدق تجسيل على التصديق وبالعكس كما لا يخفى قوله اى متخالفان بحسب الماهية بحيث  
 ان تبين تصور والتصديق بحسب الماهية ضرورى لا يحتاج الى البرهان والمركب كما بر قوله وقد يستدل عليه استدلال  
 على تبين التصور والتصديق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور يلزم عموم متعلق والتصديق يلزم خصوص متعلق باختلاف  
 اللوازم يمل على اختلاف الملزمات واورده عليه منع كون اللوازم لوازم الماهية لكونه لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة  
 صريحة فان حقيقة التصديق آية عن تعلق بما سوى الحكاية او المحكى عنه فخصوص متعلق لازم الماهية بخلاف حقيقة التصور

مخصوصا لتعريف المصديق وهو لا يثبت له المصداق منع ذلك كما برز في محققين من سبيل على تباينها بان التصديق  
 الى اشد والضعيف فان انظر ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب انظر منه رتبة شدة وانخفاض من مقرر في مركب  
 مشايخ من الشدة والضعيف مختلفان نوعا فان اقسام تصديق نوع متغايرة فمعرفة تحت التصديق فلا محالة يكون تصديق  
 نوعا ما ليا من العلم متغايرا لانهما من جنس مختلف وايضا يميز بينه وبين غيره من تصديق وهو تصديق وكذا الشك  
 والاكاذيب لانها من وتباين امتيازات بالنوع ضروري قال قوله ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول في الكلام في  
 والادلة اختلاف الموازيم على اختلاف الملزومات على اختلاف استناد الكثير الى الواحد من حيث هو وحدنا على ان اللوازم معلومة  
 مستندة اليها وانما يذهب عن ذي تحصيل ان الحكم اشمل في هذا المقام كما في انما تمكيد قدس من ابا عيل لا قائل  
 انما لا فائدة من ان اللوازم معلومة للملزومات وقد اشرنا سابقا ان انظر في العلم وتحقيقا ان اللوازم معلومة لبعض  
 الملزومات وليست معلومة لها وانما ثانيا قد نكح من معنى على امتناع صدور الكثير من الواحد وهو انما قد ابطالنا ذلك في بعض  
 الكتب على بسط وجه وانما ثانيا قد نكح من معنى على امتناع صدور الكثير من الواحد فنبينا يستند اختلاف  
 اللوازم اختلاف الملزومات بالمهية على امتناع صدور الكثير من واحد با هو واحد غير صحيح انما قد نكح من معنى ان لا يكون الواحد  
 ما هو واحد على الكثير لان لا يكون الواحد على الكثير مطلقا بل يكفي لصدور الكثير عن الواحد كشره بجهات وبكليات في ذلك  
 الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بنا على انما لا ينفك بجهات وبكليات ولو في واحد بالشمس المدعى اثبات التباين  
 استثنى من التصديق والتصديق قوله وبالعكس قال في الحاشية منقولة من تراجم على مستقلة على معلول واحد وكذا امتنع  
 انما لا ينفك في مرتبة واحدة فلا يكون شيئا واحدا وان كان ولا سوتان ولا فاعلة وكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد  
 انما لا ينفك من اللوازم الاستثنائية عن العلة على تقدير العقل ان يستقل على سبيلها في نحو علة لها او عدم تعدد العلة على  
 تقدير تعدد وانما يستقل على سبيلها في نحو علة لها لو كان شيئا واحدا على متعدد فان شيئا واحدا في الفاعلية لزم استثناء  
 المعلول من غيره من الفعل وان لم يكن احد في الفاعلية لزم ان يكون بناك في كل متعدد بل في كل واحد هو  
 مجموع الاستثنائية في ذات فعل واحد في غير قائل من نخل قوله فغير لازم منظر اطلاق المعلول قائل في شيئا  
 على المعلول ريب من التوقع على الخطأ نحو الوعد في العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة ولا تعين  
 العلة في تعين المعلول فائدة "علة باي نحو كانت مختصة في المعلول يميزها انما في قوله فوحدة العلة باطبيعة شجرة  
 وحده المعلول كقول في شيئا في اجماعه ولو مع مراد يعني العلة ان كانت جمعية فجمعية يجب ان يكون المعلول  
 اجماعا فجمعية انما يكون مخلوطا با حواضن الشخصنة ولا يصح ان يكون جمعية فجمعية لا تطلق عموم المعلول ومفهوم العلة قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع شدة استلزامه لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى فغير باعتبار  
 اخرى بالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكررا بالنوع وليس في طبع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة  
 لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يتحقق ان يخاطب به تعلم ان هذه الكلمات  
 بالبيان مشبهة منها بالهذيان اما اول فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب المحافظة نحو وحدة العلة  
 في المعلول اذ غاية ما يلزم من ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير ان لا يكون الواحد مطلقا ونوعه جهات كثيرة وتشتت  
 شتى على الكثير فيكون العلة واحدة بالنوع متكررة الافراد ويصدر منها عند كونها تشخص تشخص نوع من جنس وعند كونها  
 تشخص تشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة  
 من جهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس اليه فضلا عن وحدة النوع وانما ثانيا فلان الطبيعة  
 الجسمية علة عند جميع البيولوجيا العناصر وبيولوجيا الالفلاك وهي واحدة بالنوع وبيولوجيا العناصر وكل من بيولوجيا الالفلاك النوع  
 متخالفة كما ستعرف انما واحد تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع وانما ثالث فله نعم اظهر على ان يجب  
 سبحانه هو العلة الفاعلية لكل بالحقيقة وانما غيره فوسائطه وروابطه لا فاعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات  
 فهو سبحانه مع وحدة بالعدو علة للانواع والاجناس متخالفه فمن اين المحافظة نحو وحدة العلة في العالييل فليتنظر الى معلم الشارح  
 كيف يعلم اتباعه زخارف الابليل بالتشويق في الاقاريل فهو ان يلحق بمعلم البسطة اليمانية الحق منه بان يلحق بمعلم الحكمة  
 اليمانية قوله الا على منار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى ان العلة في مطلق العلة جاعلة كانت او غير كما  
 يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للبيولوجيا  
 الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والبيولوجيا واحدة بانحد عنه وانما ذهب الى المحافظة نحو الوحدة في الكمال فقط قوله لما مر انفا  
 من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب التعلق اختلفا بحسب اللازم وختلا  
 اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قوله وان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعان فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب  
 اتحاد متعلقيهما بالذات فلهذا تختلف متعلقا بها وانت خبير بان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعان كذلك اتحاد المعلوم يوجب  
 اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك  
 لا يستقيم القول بالمتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كقولنا ان ما يتعلق بالتصديق يتعلق بالتصور ايضا فاورده  
 على التاخرين ليس فمفهوم الورد ونهجه بل هو وارد على القدر الذي ونشأ المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم قوله تحقيق  
 ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الاذعان

الذي ليس نفس الازعان واما ان يكون التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن التي تتعلق بها الازعان كما هو  
القائلين يكون مقسم الصورة التصديق هو الصورة الحاصلة في ذهن فيكون التصور المتقابل له هو الصورة التي لا تتعلق بها  
الازعان فعلى التقدير الاول يحتمل التصورات احتمالات الاول ان يكون التصور متكيفاً بكيفية الازعان بان يكون لا يتعلق به  
هو ما يتعلق به الازعان كتفصيل النسبة المذغثة فهو تصور متكيف بالازعان الثاني ان لا يكون متعلقاً بها واحد لكن يكون متعلق  
احدهما مقارناً بخمسة متعلق الآخر كصورة حاشية النسبة المذغثة فانه وان لم يكن متعلقاً بما يتعلق بالازعان لكن متعلقه اعني الموضوع  
او المحمول متعلق بالازعان اعني النسبة اشياء ان يعتبر ان يكون التصور مقارناً للتصديق اصلاً كصورة مفهوم مفرد  
لم يحكم عليه لا بـ او كصورة حاشية النسبة المشكوكه والرابع ان لا يعتبر مع شيء من الاعتبارات المشبهة المذكورة بل لو حتمت  
هو هو وعلى التقدير الثاني يكون التصور عبارة عن الصورة الغير المذغثة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان  
احدهما مذغثة والاخرى غير مذغثة والصورة الواحدة لا يمنع كونها تصوراً وتصديقاً فانما تصور هناك الاحتمالات الثلاثة الهادية اذا  
عرفت هذا فاعلم ان التصور المتكيف بكيفية الازعان اعني التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار  
انما يتعلق بما يتعلق بالازعان وهو نفسه لا يتعلق بالتصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعاً او محمولاً لقضية مذغثة او لا  
يكون كذلك وكذا لا يتعلق بهذا النحوس التصور بقضية مطلقاً لانه لا يصلح ان يتعلق بالتصديق لكونه من الموضوعات المفردة فلا يصح  
التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على نفسه صدق مرفياً اي لا يصح التصور بهذا النحوس التصور عليها بل انما يصح هو على  
النسبة المذغثة والتصور بالاعتبار الثاني يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضية مذغثة كما في قولنا التصور المقارن للازعان  
مفهوم فانه نفسه في هذه الصورة تصور مقبور مقارن للازعان واما ان لم يكن حاشية لقضية مذغثة كما اذا تصورنا نفس هذا المفهوم  
ولم يحكم عليه بايجاب او سلب فهو ليس بتصور مقبور مقارن للازعان فهو لا يصح على نفسه صدقاً عرضياً على تقدير كونه حاشية لقضية  
مذغثة ولا يصح على نفسه هذا النحوس التصديق على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال في تقديره فهو المكان طرفاً من قضية مذغثة  
صدق عليه ان تصور تصور مقارن للازعان والاول التصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذا لم يكن نفسه جزء من قضية مذغثة كما ان  
تصورنا نفس مفهوم من دون ان يحكم عليه بايجاب او سلباً اذ ذلك تصور تصور غير مقارن للتصديق فهو لا يصح على نفسه  
صدقاً عرضياً ولا يتعلق به نفسه اذ كان نفسه جزء من قضية مذغثة فانه اذا كان تصور تصور مقارن للتصديق فلا يصح  
على نفسه بذلك النحوس التصديق وكذا لا يتعلق به بنفسه اذ كان نفسه جزء من قضية مذغثة فلا يصح عليه صدقاً عرضياً  
يتعلق بقضية اذا لم يكن كذلك فيصدق عليه بذلك النحوس التصديق والتصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه ونقيضه ولا يصح  
على نفسه ونقيضه صدقاً عرضياً مطلقاً سواء كان نفسه او نقيضه جزء من قضية مذغثة او لا يكون كذلك لانه في صراحة العموم

ومحزنة الاطلاق وليس متيدة بمقارنة اذعان والا بعد ما ناقشت التصور الغير المتعارف لاذعان لو كان مفردا ولم يكن  
جزء من قضية مدعته لا يصدق على نفسه صدق غرضيا ضرورية انه كل على التصور صار تصور مقارن لاذعان قد  
يصدق عليه انه تصور تصور غير مقارن لاذعان قلت اذ جعل التصور بالتصور الغير المقارن لاذعان على التصور بغيره  
لان ذلك حكاية عنه على عدم كونه جزء من قضية مدعته لا حكاية عن نفسه حين كونه جزء من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسه تقتضي  
فيها اذام يكن جزء من قضية مدعته مع عدم الحكاية بانه تصور التصور الحكم معه فيصدق على نفسه صدق غرضيا  
نعم ونقطة الحكاية عن ملك الحكاية لم يصدق عليه انه تصور تصور الحكم معه لانه اذ ذاك تصور تصور الحكم معه وهذا ظاهر لمن  
مال في هذا التفصيل في التمام وهو مع كونه قليل الجدة في تحريفه الا فها م يتي مبنا لشكال به دمل القائلين بكون  
الحكم هو الصورة المتحدة مع العلوم لا يحسم عنه وهو ان التصور حيزه فيقتضي نفي ونقيضه فاذا تعلق نقيض  
كان المتحدة مع نقيض الذات فيكون محمولا على نقيضه محمولا او لا ايضا كما انه يكون محمولا على حله غرضيا واللازم صريح  
البطالان وهذا ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فذا تعلق قوله لما كان في صفة  
المعلوم فظاهر ان الكلام مأخوذ من كلام بعض الذاكرين في شرح الرسالة القطبية المعنوية في التصور والتصديق وقد وقع  
في كلامه خطأ وظل واذك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلاثة تفسيرات الاول حصول صورة اشئ في العقل وقال هو  
مرادف للعلم الثاني حصول صورة اشئ مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة اشئ مع اعتبار عدم الحكم فقال الساج  
لرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صرفة العموم ومحزنة الاطلاق حتى يتعلق بكشئ ولا يصدق على نفسه ونقيضه بكل  
العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين والحكاية تليق بكشئ وانه اقل لا يجرى في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه  
بأنهم العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشئ وقال في اي شئ المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم  
الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور لمقتضى عدم الحكم وعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى وبذلك  
منقطع جدا اولافان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة ان التصور والتصديق كما اختلف به في نفسه  
بعبارة ذلك وقد اعترف انه لا يصدق على نفسه ونقيضه باكمل العرضي وصدق على نفسه ونقيضه باكمل العرضي انها بتصور تعلقه  
بنفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انها بتصور تعلق احد نوعيه اعني التصور السانج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن لتعلق  
التصديق بنفسه ونقيضه لكونها من المفهومات المفردة في تعلقه بنفسه ونقيضه تعلق التصور السانج بها وتعلق است والسانج  
بها يستلزم صدق تصور السانج عليها باكمل العرضي فالحكم لصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق  
التصور السانج وهو منسرا بتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه وفيه في حكمه عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه باكمل العرضي

على جميع التقادير فكلما شئت بعد التامل واما ثانيا فلان الحكم يتعلق بالتصور بالتفسيرين الأخيرين بطلاني ياتي الحكم بعدم صدقه على نفسه ونقيضه لا محال العرضي على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شيء محله عرضيا تحقق التصور به فكل ما يتعلق بالتصور بالتفسيرين الأخيرين يصدق به عليه محلا عرضيا وليست شعري اذ تحقق استورا سافج بشيء بل يصدق على ذلك الشيء بمعلوم لا على الثاني لا معنى لتعلق التصور به فان تعلق التصور بتلزم المعلومية قطعاً وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معلوماً باعلم التصديق وبوصريح البطلان اذ لا معنى لكون الشيء مصدقاً به بتعلق التصور السافج به لا سيما اذ كان ذلك الشيء من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان تكون مصدقاً بها او بالعلم بقصوره فيكون التصور صادق عليه محلاً عرضياً قطعاً واما ثانياً فلان ما ذكره في الحاشية يدل على انه زعم ان معنى تصور السافج التصور الذي لا يكون متعلقاً بالحكم عليه ولا بالحكم به فالحكم بان مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما اذ كان مع الحكم واعتباره لا يصدق عليه التصور السافج صدقاً عرضياً وهذا هو الصحيح فاسد لان العلم المتعلق بالحكم عليه او بالحكم به اما ان يكون تصديقاً وهو بين البطلان اذ تصور ان طراف ليس بتصديق قطعاً او يكون تصور اساذباً فيكون محكوم عليه والمحكوم به بتصورين بالتصور السافج قطعاً وليست شعري بمعنى كون مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره فان كان معناه كون مفهوم التصور المذكور ونقيضه محكوماً عليه ومحكوماً به في العلم المتعلق به ونقيضه وكان محكوماً عليهما او محكوماً بهما تصور سافج قطعاً وبها تصور ان بالتصور السافج فالتصور السافج يصدق عليها صدقاً عرضياً وان كان مع الحكم واعتباره وان كان معناه كونها مدعى ومصداقاً بها حتى لا يصدق عليها انها متصور ان التصور السافج فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون المفهومات المفردة مدعى ومصداقاً بها ولعل الكلام وجه الاستحالة والحق في تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد يطلق مراداً بالعلم وهو حصول صورة الشيء في العقل مطلقاً سواء كان حصول الصورة على وجه ان زمان اولاً وهو مقسم الى التصور والتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشيء في العقل مع اعتبار ان حصول الصورة ليس على وجه الزعمان وهو التصور السافج المقيد باعتباره عدم الحكم وهو مقابل للتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشيء في العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورة على وجه الزعمان وهذا سادق للادل في التحقيق وحينئذ ينحصر منه بحسب بادي الرأي كما سينكشف عن قريب ان شاء الله تعالى ان اعرفت هذا فنقول لا ينبغي ان يحل كلام الشارح في هذا المقام على ما قال بعض الاذكياء وهو الذي نقلنا من كلامه وتكلمنا عليه ان كان كلام الشارح ما هوذا فتعلمنا من كلامه فانا قد نهينا على فساد وعلى ان كلام الشارح بهنا في التصور المقابل للتصديق لا في التصور المرافق للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فحصل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية السابقة ان مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر معه مقارنته الزعمان او عدمها كان في صراحة العموم وموضحة الاطلاق



ولم يكن مقيداً بمقارنة الازعان ولا بهما يتعلق بنفسه بيقينه ويصدق على نفسه ونقيضه بأكمل العرضي لكون نفسه ونقيضه  
من المفهومات العقلية فيكونان متصويرين قطعاً واما تصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنته بالحكم أي الازعان وتصور  
المخلوط بأنه لم يعتبر معه مقارنته بالحكم والاذعان فهو بهما أن كان ضائقة من قضية ذعنه ولو دخل من حيث اعتبار مقارنته للاذعان  
لكونه طرفاً من نسبة ذعنه كما في قولنا تصور الغير المقارن للاذعان او التصور المخلوط بأنه لم يعتبر معه مقارنته للاذعان مفهوم  
من المفهومات مثلاً لم يتعلق شيء منها بنفسه لأن نفسه في هذه القضية الذعنة تصور مقصور مقارن للاذعان وتصور مخلوط مع  
الاذعان نعم إذا لو دخل مفهوم بهما لم يحيل جزئية ذعنه كان نفس مفهوم بهما تصوراً بصور غير مقارن للحكم وتصور لم يعتبر معه بالحكم  
فم يتعلق بنفسه يصدق على نفسه صدقاً عرضياً وكنه الحكي نقيضه فنقيضه الحكيان جزر من قضية ذعنه لم يصدق عليه أنه تصور  
لتصور الحكم مع أو لا اعتبار بالحكم مع والصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم وعدم اعتبار بهما يحيل على نفسه ونقيضه عرضياً  
على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم أو اعتباراً بهما العلم المتعلق بهما حين كونها مقيدتين بالحكم أو اعتباراً بهما جزئيين  
قضية ذعنه لا يصدق عليه أنه تصور الحكم مع أو تصور لم يعتبر معه لاذعان ضرورة أنه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان قد يصدق  
على ما يتعلق بهذا العلم أنه تصور تصور الحكم مع أو لم يعتبر معه الحكم فبهذا الحصول كلام الشايع قوله بأكمل العرضي أراد به كمال العرضي  
الاشتقاق فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية فلتعلق بهما التصور فيعمل عليها التصور مشتق منه صدقاً عرضياً وأكمل العرضي  
على نفسه ونقيضه على عرضياً بالمواضع غير معقول أو لمبادي لا تتصل بالمواضع على عرضياً على شيء قوله والما المقيد بعدم الحكم أو التصور  
السايع الذي اعتبر فيه أنه غير مقارن للاذعان وهو يخص من مطلق تصور السايع فان التصور السايع قد يكون مقارناً للاذعان كالتصور  
موضوع القضية الذعنة أو محمولها وقد لا يكون مقارناً للاذعان كالتصور مفهوم مفرد يكون جزر من قضية ذعنه وقد مر فصل قوله  
أو بعدم اعتباره لتصور السايع إذا اعتبر مقارناً للاذعان كان معتبراً بشرط شيء وإذا اعتبر مع عدم مقارنته للاذعان كان معتبراً بشرط شيء  
وإذا لم يعتبر معه مقارنته للاذعان كان لا بشرط شيء فهو باقاً عليها الثالث علم منه بالاعتبارين الأولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط  
شيء علم من الماهية المخلوطة فان قلت التصور بالاعتبار الأول وهو الذي اعتبر معه مقارنته للاذعان لا يصدق عليه أنه تصور لم يعتبر معه  
مقارنته للاذعان فكيف يكون الثالث أهم من الأول بل يكون مقابلاً لثقت الماهية المعبرة بشرط شيء يخص من الماهية لا بشرط شيء  
بحسب التحقق واعتباراً بشرط شيء أو عدم اعتباراً بشرط شيء ليس في الواقع بل في ملاحظة العقل فالماهية لا بشرط شيء تتحقق  
بتحقق الماهية بشرط شيء في الواقع وإن لم تتحقق بتحققها في ملاحظة العقل والفكاك الماهية بشرط شيء عن الماهية لا بشرط شيء في الملاحظة  
لا يتلزم الفكاك عنها في الواقع إذا الواقع أوسع من الملاحظة كما لا يخفى فإذ ذكره الشايع من أن التصور المقيد بعدم اعتباره بالحكم لا يصدق  
على نفسه ونقيضه على عرضياً إذا كانا مقيدين باعتباره بالحكم ليس معنى أن التصور المقيد بعدم اعتباره بالحكم هو مطلق التصور الذي حكم عليه

بأنه يصديق على نفسه وتقييده مطلقا وتقييده بعدم اعتبار الحكم بما هو في الناحية وليس تقييده بالحقيقة حتى يكون هذا خاص من مطلق  
التصور كيف مطلق التصور لا يعتبر معه الحكم قطعيا والكان تصور معتبرا معه الحكم فلا يكون هو مطلق التصور اللهم الا ان يقال  
ان مراد بالتصور المقيد بعدم اعتبار الحكم التصور المقيد باعتبار عدم الحكم طامعا للعام وادوة من خاص فهو المقيد بعدم الحكم وذكر المقيد  
بعدم اعتبار الحكم من باب انفتان في العبارة ولا يخفى ركازة الكلام على هذا التوجيه قوله لان العلم المتكيف بال كيفية الازعائية  
اراد العلم المتعلق بمشيئة التقنية المنه فله هو تصور سابق مقارن له دعان ولا يصديق عليه انه تصور غير مقارن للادعان  
وقد مر في شرح كلامه قوله وح في الجواب في الجواب ليس بشئ فان التصديق بمشيئة امكانية لا يخبر في الكتاب بها فنع جواز تعلق العلم  
بكنه التصديق مكابرة صريحة وقد يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص  
فاللزام بينهما الاتحاد بين وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي من التصور المطلق والتصديق المطلق للجوانب  
ان يكون التصور المطلق عرضيا للتصور الخاص وفي الجواب ايضا ليس بشئ اذ التصورات الخاصة اما ان تكون مشتركة في حقيقة كلية  
ذاتية ولا تكون كذلك فعلى الاول يكون تلك الحقيقة المشتركة هي التصور المطلق المبين بالذات للتصديق فلا يمكن ان يكون  
التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والمالم يكن مبانيا بالذات لتلك الحقيقة فانه على تقدير اتحادها بالذات مع فرد من  
تلك الحقيقة يكون فردا من تلك الحقيقة والفرد لا يكون مبانيا بالذات لما هو فرد له على الثاني يكون التصورات الخاصة متعلق  
متخالفه غير مندرجة تحت حقيقة واحدة فلا يكون التصور نوعا من علم مبانيا النوع التصديق وهذا ظاهر جدا قوله وفي نظرياتي  
وهو ان تجوز استلزام المقدم المحال للقيضين بطل اذ استلزام شئ شيئا ما يكون اذا كان مبينا علاقة ذاتية ولا يجوز العقل  
ان يكون المقدم فاصلا علاقة ذاتية مع كل من يقينين وتحقيق ذلك يستلزم خروجا عن المقام قوله اقول ان العلم بذاتيات  
المعلوم علم ان حاصل الجواب لمصدر بقوله وقد يقال ان التصديق من صفات النفس وطم النفس بذاتها وصفاتها حضوري  
فلا يكون التصور متعلقا بالتصديق اذ التصور علم حصول وفي الجواب ليس بشئ لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين  
فلم المصدقين بافراد القائمة بالمصدقين علم حضوري لانه علم صبغة من صفات النفس اما علم حقيقة الكلية باهي كذا كذا فاعلم  
حصولي قطعيا كذا والكللي بما هو كلي ليس قائما بالنفس قيا ماصليا اي قيا ما هو مناط الاتصاف فعلم حصولي قطعيا وفي ظاهر جدا  
هذا لا يتوقف على كون التصديق حقيقة مركبة بل هو جار سوار كانت حقيقة بسيطة او مركبة واما ما اورد الشرح على الجواب من  
ان العلم بذاتيات المعلوم العلم الحضوري علم حصولي فالعلم بذاتيات التصديق علم حصولي فممكن تعلق التصور بحقيقة التصديق  
فردوه متوقف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات وقد منه بعض الشراح ومستدل على بطلان التصديق بأنه كيفية فهي  
بسيطة خارجا لما قال الشيخ من لا مادة ولا صورة ولا عارض فكون بسيطة ذواتا غير ناهية على تلازم التركيبين في كلامه وان تعلم

ان ما ذكره كلفه ما طرأ من اوله فلا بد من توضيح ما ذكره من كون جميع ما حصل بساطة بينا وفيها ما لا يقل عن الشئ وما لا بد من  
فلازم البساطة في جهة والبساطة في جهة قد يكون مقبولة في حيزية مقبولة في القوة هي الجنس العالي واما ما قلنا ان المقصد  
نفسه جنس تحت النوع كشيء من بعض وبشكل ما يختلف نوعا . . . كان كما يمكن لعق تصور نوع من انواع التصديق  
فيلزم ان الاشكال باق في التصور والتصديق ولا يمتد في جوابه عن بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ما قاله الشيخ  
من ان العلم بذاتيات معلوم ما عدم الحضوري علم حصولي ولا يمكن قول بان نوع التصديق بسيط ذهني ضرورة انه راجع تحت جنس  
التصديق ولا يبلغ لحد كون التصديق جنبا لشدته والضعف منه لما تقرر عند فهم من ان اختلاف بالشدته والضعف مستند  
الى اختلاف الفصول واما ثلثه ان الاشكال باق في التصور والتصديق انما هو على اعين بان التصور والتصديق  
نوعان متباينان من بادر كنههم فاعلم بان العلم بنفس التصور والتصديق نوعا فالتصديق عند فهم ليس بسيط ذهني واما ما  
قلنا علم مندرج عند فهم تحت مقوله الكيف وهو قسم الى تصور والتصديق فالتصديق عند فهم مندرج تحت جنس عال فهو  
مركب ذهني عند فهم واما ما قلنا ان الشئ انما هي مادة بمعنى الهيولي والصورة بمعنى المحصل للهيولي عن الاعراض لا يلزم  
من نفي المادة والصورة بهذا المعنى نفي التركيب فاجب ان يضاف الى الخارجية غير مختصة في الهيولي والصورة اللتين هما جبر الحس  
وسياتي تحقيق ذلك عن قريب ان شاء تعالى واما ما ساد فداكس بطل القول بتلازم التركيبين ان شاء تعالى واما ما ساد فداكس  
وسلم ما ذكره فهو بحسب اصل الاشكال بل غاية المواقفة في قول الشارح بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري وقوله معلوم الحضوري  
هو المحل دون التفصيل ونحن نعلم ان الاشكال باق بانه فان عدم متعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة  
علم حصولي قطعيا اذ لا حضور للكل باهر كل كما عرفت في الاشكال ليس بمنزلة في المناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين قوله ومن  
هنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات العلوم بالعلم الحضوري حضورا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم  
يوقع الخلاف في بساطتها وتجردها كما لا يخفى قوله دون النفس اذ الفصل كميل في انه من بعد تحليل المجهل وملاحظة الاجزاء  
تفصيل فالعلم بالفصل انما يكون بحصول صورته في الذهن فيكون العلم حصوليا قوله ولا يلزم اجتماع الثلثين قال في الحاشية  
في دفع لما يتوهم من ان ذاتيات العلوم بالعلم الحضوري وصانها العينية فاصلة للمدرك بنفسها وصورة اجمالية فلا رمت صورها  
بتفصيلية الغنى في المدرك يلزم اجتماع الثلثين لان المحل للفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع الثلثين لم يستحيل ان  
يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احدهما بالاجمال  
والاخرى بالتفصيل ولا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبكيفية انما المحال اجتماع الثلثين التمايزين بحسب الموضوع  
في موضوع واحد لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع وازمان والتماثل فرع الاثنيتية واما الامران التمايزان بحسب نفسها

بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد ولا يرتفع التمايز  
 بينهما بوحدة المحل ويكون احدهما محالاً للآخر كما بين النفس صورتهما تفصيلية احدى صلتها بالآخر في الزمان والآخر في المكان  
 كون علم النفس بصفاتهما حضوراً بان علمهما بهما لو كان يحصل صوراً في نفس لزم اجتماع التمايز بينهما فيكون وجود فرد من  
 نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع التمايز بينهما بالماهية فان السمة القائمة بالنفس قياماً اصلها لو كان  
 عليها يحصل الصورة حصلت بنفسها في نفس بتارة على حصول التمايز بينهما في نفس فرد من نوع واحد اعني الصفة  
 وصورتهما في زمان واحد لو كان بينهما امتياز اذ لا امتياز بين فردين من مية عرضية بحسب المحل كسوادين في اثنين بحسب  
 الزمان كسوادين في ام واحد بما يحسم في زمان والآخر بذلك الجسم في زمان آخر ولا امتياز بينهما بحسب المحل والزمان اما بطلان  
 الذي لم قلناه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن المحس وجاز ان يكون الشيء الواحد الذي نراه وقد عن بوحدة اشياء كثيرة وانما في  
 باطل بالضرورة فاما مقدم مثله وروى على ستمد لهم في التارة بالنقص بانه لو صح وهم مستلغ حصول التجزيات الخارجية بما في  
 تجزيات في الذهن فانه لو حصل تجزيات من نوع واحد في زمان واحد في الذهن لزم اجتماع التمايز مع ارتفاع الامتياز بينهما  
 في اتحاد الماهية والموضوع والزمان والذات باطل فان دليل الوجود الذي يثبت كاد على حصول التمايز في الذهن يدل على  
 حصول التجزيات بما هي كذلك فانه لو علمت في النقض ان كان الزمان على الفلاسفة الذين يقولون بحصول التجزيات  
 باعيانها في الذهن ثم لا يتردد ان يكون بالذات البليات فارجوا وبنادون الخفاضة شخص بعينه يلتزمون اللازم والادليل  
 الوجود الذي يثبت في الذهن بعينه بل الحق انه لا دلالة له على الحفاظ للمبليات ايضا كما سبق وتارة  
 يمنع استحالة اللازم فطوره يستلزم بان الحلو كهيبتان وكذا كهيبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما في المحس وطوره باللاس في ارتفاع  
 الامان عن المحس كيف والمحس يغلب كثيرا فيرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منسكوسة والعنبة في المار بقدر الاجاص وراكب  
 السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابى وسعيد سيد آل بار و اسوة عاظم الحكماء والناقب الباهرة والمناقب  
 الظاهرة والمفاخر الزاهرة والمباشر الظاهرة والمعارف الفاخرة والعارف الزاهرة الامام الهام محمد **فصل** في الامام محمد  
 وطلد على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند الشايعين تتخالف بالحقائق وعند الاشترا  
 القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحراف التقررات وليس الشدة مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلو كهيبتين ولا الكهيبة سوادين  
 وعن الثاني بان ارتفاع المحس بسبب ان كونه في علم المناظر لا يرب في انها متغيرة فيما نحن فيه من اخلاصة ما افاد وطلد والحق في هذا  
 المقام ان الاستدلال المذكور في غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفات يحصل صوراً في انفس فلا يرب في  
 ان الصورة الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجودها في نفس وتلك الصفات انفسها موجودة بوجودها في نفس فتكون

صور مقايمة لها في نحو الوجود واذا تمايزتا في نحو الوجود تمايزتا بالاختصاص فيحقق الاختياز بين الصنفين القائمة بالنفس قيا، اصلها  
 وبين تلك الصنفين الموجودة فيها وهو نظليا في الواقع قطعا لتغاير تشخيصها لتغاير وجودها فلا يرفع الاستياز بينهما عن الواقع  
 واما رافع الامان عن المحس فلا يلزم فيها محس فيه اذ ليست صفاتها ولا صورها ما يتا له المحس لو فرض ارتفاع الامان عن المحس  
 فبطلا انه ممنوع كيف والمحس كثيرا لا يميز بين المشابهات وليس عدم تميز المحس منها رافعا للاختياز بينهما في الواقع ولا تقابل  
 على المحس في اشياء او على الشارح اشار الى هذا التحقيق في الكاشية التي قلنا لا عنه لقوله لا حصول احد هما بنفسها والاخر  
 بنسور بتا قوله وان حتى ان الشئ لعلك قد تظننت بما ذكره ان ما الشبهة التي ذكرها المص ليس على ثلاث مقدمات فحسب  
 انه لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور متعلق بكل شئ وقيل بان  
 العلم هو الشئ القائم بالذهن والمعلوم نفس الشئ لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سوا رقررت الشبهة متعلق التصور بنفس  
 التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو الشئ والتصور هو الشئ ولا يلزم  
 من اتحاد العلم والمعلوم معنى الشئ القائم بنفس الشئ اتحاد الشئ وذو الشئ فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة  
 هي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذه الكلام من الشئ متبنيه على عدم وفاء ما ذكره المص في تقرير الشبهة بتمام التعريب  
 قوله في خصوصية الاصل والقال في الكاشية ان يقال ليس في الذهن عند امر ان احد هما قائم بالذهن الاخر كما حصل فيه حصول نظليا  
 كما هو عندنا في حصول الاشياء بانفسها في الذهن الشئ عندنا فالتصديق ليس القائم بالذهن هو العلم وانما المعلوم بالذات عندهم هو ذو الشئ  
 الملتفت اليه بالذات وليس له حصول في الذهن بالذات ولا يلزم الجمع بين المذهبين وهو باطل لان حصول نفسه يوجب  
 قيامه وهو كفى للاكتشاف انتهى وفي هذا الكلام اختلال ظاهر لان العالمين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا  
 لا يذهبون الى ان الموجود في الذهن امران احد هما القائم به والاخر حاصل فيه فان الحاصل من الشئ في الذهن صورة  
 واحدة بشهادة البديهة بل الحاصل عندهم من الشئ في الذهن صورة واحدة متحدة مع ذي الصورة تلك الصورة  
 من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث هي معلوم فالقول بان الحاصل في الذهن غير القائم به عندهم فهم باطل  
 وان كان بتارك كلامه على القول بكون العلم هي الحالة الادراكية والمعلوم هو الصورة كما حاصلة فهذا خروج عن البحث اذ  
 الكلام على تقدير اتحاد العلم والمعلوم على القول بحصول النفس في الذهن والاتحاد بينهما على تقدير القول بالحالة وقوله  
 والشئ عندنا فالتصديق به الى آخره صحيح اذ وجود الشئ في الذهن هو حصوله فيه وقيامه به لكن الصورة الذهنية على مذهب العالمين  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا ليس لها الا القيام بالذهن والحلول فيه وليس لها حصول في الذهن بدون القيام  
 به فلما يتصور كون الصورة من حيث هي معلوما ومن حيث القيام بالذهن علما على راي هؤلاء كذلك يتصور كون الشئ من

حيث هو معلوم من حيث القيام بالذهن أي من حيث الشخص على ما سأل إمامنا الشَّيخ، أن نبي الحكيم على ما ذهب إليه  
العلامة الشَّيخ من أن الحصول في الذهن غير المحلول وأن الحاصل فيه معلوم والقائم به علم ففهم أنه خروج من المبحث أو  
الحكم في أن اتحاد العلم والمعلوم صحيح على مذاهب التاكليف بحصول الانفس وغير صحيح على مذاهب المذهبين إلى حصول  
الاشياء وعلى مذاهب العلامة الشَّيخ العلم والمعلوم متغايران بالذات على أن نسبة القول بكون الحاصل في  
الذهن معلوماً والقائم به علم إلى ما تكلف حصول الاشياء بانفسها مع أنه لم يذهب إلى ذلك لا العلامة الشَّيخ وليس  
له وجه وأما قوله وانما للمعلوم بالذات عند فهم هذا الشَّيخ فمضى غاية السخافة لأن ذاك الشَّيخ ربما يكون معه وما فلا يكون متعلق  
العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عند فهم هذا الشَّيخ وأما ذاك الشَّيخ فتعلق العلم به بالعرض به، سطة الشَّيخ وأما قوله لأن  
حصوله بنفسه يوجب قيامه فصحيح لأن الحصول في الذهن هو القيام به لكن لا يقع على هذا ما زعم من أن الموجود في الذهن عند  
التأملين حصول الاشياء بانفسها، إن الحاصل فيه والقائم به أو على هذا التقدير يكون الموجود في الذهن أمراً واحداً  
هو الحاصل في الذهن القائم به فإن قال الحاصل في الذهن شيئاً قائماً به باعتباراً فالأمر الواحد باعتباراً للتغاير لا اعتباراً  
كأنه أمران أحدهما علم والآخر معلوم بينهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار قلنا فكذلك يمكن التغاير الاعتباري بين العلم و  
المعلوم على مذاهب أصحاب الشَّيخ أيضاً فيكون الشَّيخ باعتباراً معلوماً باعتباراً آخر معلوماً من دون أن يتكافؤ حصول ذي الشَّيخ في  
الذهن ويحصل أنه كما يمكن على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها القول باتحاد العلم والمعلوم كذلك يمكن القول  
على مذاهب التأملين بحصول الاشياء أيضاً فالفرق تحكم بلا وجه ما ذكر في البطلان الجمع بين المذهبين من أن حصول الشيء  
بنفسه في الذهن يوجب قيامه به وهو كمنى فلا تكلف لا يتم إذ كفاية حصول الشيء بنفسه في الذهن في حيز المنع عند من جمع  
بين المذهبين ولم يدل بعد دليل على كفاية قوله أقول يجري بكل مدارك على انكار اتحاد العلم مع العلم الذي  
هو قسم التصور والتصديق فإن العلم إذا لم يكن متحداً مع المعلوم لم يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق أو المصدق به  
اتحاد التصور مع التصديق والاتحاد مع المصدق به فضلاً عن اتحاد مع ما يتعلق بالتصديق أي التصديق فالحل جاز سوارق  
الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق أو قررت بتعلق التصور بنفس التصديق قال في الحاشية اللهم إلا أن يقال  
أن لمعنا أراد بهنا بالتصور الشك وانزاعاً عما يدل عليه قوله فتفاوتها كغاوت النوم واليقظة وصرح في الحاشية المنقولة  
حيث قال إن الشبهة المشكوكه تعلق بها الشك وهو تصور فاذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فلهذا  
بشيء واحد بالضرورة وح لا معنى لتعلق التصور بعنى الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فبطل  
فيه لأن المقدمة التي عليها بناء الشبهة هي قولهم إن التصور يتعلق بكل شيء لا يختص بالتصور الذي هو الشك انتهى قوله



فان حصول صورة الازمان قال في الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية ايضا  
 صورة الازمان انما يحل عليها التصديق بالحمل الاول دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد الا بين التصور انما هو التصديق  
 المطلق وهو لا يتنافى القباين بين التصور والتصديق لان معنى التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع  
 على ما يصدق عليه الآخر كذلك وان سران التصور المطلق عرضي لما عرضته والازمان ذاتي لجزئياته فالحمل الاشكال  
 على القائلين بان العلم بهي الصورة انتهى وانت تعلم ما في جوابه من الاختلال اما اول فلان صورة الازمان لما حمل عليها  
 تصديق بالحمل الاول كان تصديق نفسها وهي فرو من التصور والتصديق عليها حلا شاكعا فيكون التصديق فردا  
 من التصور يكون التصور محمول عليها حلا شاكعا متعارفا فاما ان يكون حمل التصور عليها حلا شاكعا بالذات كحمل الذاتيات  
 على الذات وحمل الانواع على الاشخاص او يكون حمل التصور عليها حلا شاكعا عرضيا والثاني باطل لان التصديق على سبب  
 القائلين بان العلم بهي الصورة نفس الصورة لا امر خارج للصورة فصورة الازمان التي هي عين التصديق لا تكون  
 معروفة للتصور حتى يكون حمل التصور عليها حلا عرضيا واليه اما ان يكون حمل التصور عليها حلا عرضيا بالمواطاة او بالاشتغال  
 فعلى الثاني يكون المحمول بالمواطاة عليها هو التصور لا التصور ويكون التصور امرا متغيرا بالمتعلق بها فيرجع الى القول  
 بان التصور هو الحالة الادراكية وعلى الاول يلزم ان تكون المبادئ محمولة على ما ليس عينها ولا ذاتها ولا حصة او فرد منها  
 بالمواطاة وقد لقرر ان المبادئ لا تحمل على ما لا يتحد معها بالذات الا بالاشتغال ولما بطل الاشتغال الثاني من الشقين  
 تعيين الاول وهو ان يكون حمل التصور على التصديق حلا بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات فلا يكون التصور  
 والتصديق حقيقتين متباينتين بالذات فالشبهة غير منقذة بما ذكرنا ما يتنا فلان صورة الازمان القائمة بالذات من شخص  
 او مني والتصديق اعم منه وحمل الاعم على الاخص حمل شائع متعارف وليس حلا اوليا كما زعموا اما الثاني فلان اذا تصورنا نوعا  
 من التصديق كاليقين او النظم مثلا وحصل صورة اليقين او النظم في الذهن فلا تمشي ان يقال ان صدق التصديق  
 عليها صدق اولي كيف وصدق اكبر على ما تحته من الانواع ليس ليابل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنى التباين  
 بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذلك وقد لزم صدق التصديق  
 والتصور على صورة نوع التصديق بالحمل الشائع المتعارف فان قيل صدق التصديق عليها حمل شائع متعارف ذاتي وصدق التصور  
 عليها حمل شائع عرضي ومعنى تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر ذلك النحر من الحمل وبهنا  
 قد اختلف نحو حمل قلنا صدق التصور على الصورة الذاتية لا يمكن ان يكون صدق عرضيا لان العلم والتصور هو الصورة وليس  
 امرا متغيرا بالذات الا كان ذلك انكارا لكون العلم هو الصورة واما الباع فلان قوله والسرفية كلام لا معنى له فان ادان اراد

البقية ان التصور المطلق عرضي لما عرضه ان التصور المطلق مرصني للصورة الذهنية بهذا الاعتبار ان كان مقصورا غير الصورة الذهنية  
 ونسبها على تقدير اعتوان يكون العلم به التصور على ان العرضي هو خارج المحمول بالمواظات والمبادئ على المواظات على  
 غير وجهه من حيث ان التصور على معروضه بالمواظات فله يكون عرضيا له فاسمع اني قد صدق حروفي على متعلق  
 فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس غائبا لها فانكم بالذات من ايات الصورة حتى يكون حارضا للصورة وان اراد به معنى  
 اخر في الصورة وراعي نظريه وقول واراد ان ذاتي الجزئية مسلم لكن التصور اثنان في الجزئية وبالمجمل فله مرتين في التصور  
 على التصورات الخاصة ومن صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من المراتك فلهما  
 على افرادها على نحو واحد وان بني الكلام على ان الازمان ليس قسما من الازمان كما هو بدني وقيل يكون العلم به الصورة المتحدة  
 مع المعلوم في شكل على هذا التقدير ايضا بقا كما لا بد على ان يكون التصور متي اباذات مع حقيقة الازمان مع تباين حقيقة العلم  
 وحقيقة الازمان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلومهم كما تختلفوا في حقيقة العلم تختلفوا  
 في المعلوم فذهب المسكون النافون بوجوده الى ان العلم قد يتعلق بالموجود المنصرف عن غيره في الموجود الخارجي وقد يتعلق  
 بالمعبر عما جازي الذي هو معدوم محض عندهم وذو سبب الجهور الظاهرة القائلين بان الاشياء سلسلة في الذهن بانفسها  
 ان العلم به الصورة كحاصل في الذهن الى ان العلم في الذهن من حيث انه قائم بالذات فكشف بالعلم به الصورة الذهنية علم  
 ومن حيث هو مع قطع النظر عن قيامه بالذات كالتألف بالحواس من ذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول  
 في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلومهم وبعضهم الى ان الصورة المعروضة للحواس الذهنية معدوم ومجهول المعروض والحواس  
 علم وذو سبب العلامة القوي الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام بهي التي تتعلق بها العلم فهي المعلومة وذو سبب  
 السد الشيرازي الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها باذاع النفس اياها وهي المعلومات وذو سبب القائلون بان العلم هو شئ  
 اني من المعلوم وذو سبب بعضهم الى ان المعلوم ايضا هو شئ لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذات من حيث قائم كالمركب  
 المعنيين قدس سر الى ان المعلوم قد يكون موجبا لوجود يترتب عليه آثار وقد يكون معدوما ثابتا بثبوت استغفار الوجود لا يترتب  
 اثره في عالم آخر في الذهن وذو سبب القائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بمحصل الاشياء بانفسها في الذهن  
 ان الصورة القائمة بالذات من المتحدة مع ذي الصورة هي الصورة حقيقة والتي ان المعلوم هي متعلق العلم بالذات هو الحالة  
 انما يجازي التي قطعنا بها هو شئ القائم بالذات وربما تشبث البعض كما في المشككين بان المعلوم هو ما في الازمان بعائنه  
 من الصور فهذه اثنا عشر ذهابا فذهب الاول فهو باطل بالبداهة كيف وما يتعلق العلم به ان يكون شيئا مقدرا  
 اصرف لاشي محض والاشي المحض كيف يتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون منكشفا تمييزا عند العلم وتميزا

الصرف باطل في الواقع وعند هؤلاء الذين قالوا ان ما يتعلق بالعلم يجب ان يكون له نحو من شبهة قطعاً فليست له ما هو مقبول اما  
 علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا في ان متعلق العلم في علم الاشياء  
 الغائية عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صفة ذات اصادة وتعلق بالمعلوم مستوجبة لاكتشافه وتميزه من دون ان يتوقف تعلق العلم  
 على اعتبار معتبر فرض قارض والمحاظ لا حظ وجب ان يكون متعلقه موجباً في الخارج او في الذهن لا يتوقف وجوده على خصه واعتبار  
 وكما انهم تعلق العلم بشئ غير مبرهن على وجوده في الخارج اذ العلم لا يتغير بتغير الوجود الخارجي فالوجود الخارجي ليس متعلق العلم  
 بالذات فتعلق العلم بالذات هو الوجود في الذهن لا من حيث انه لمحوظ بخصوص الحاذ كيف ولو كان متعلق العلم هو الوجود بالذات  
 من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم ان لم يلاحظ الوجود الذي بخصوص تلك الملاحظة والتالي صريح  
 البطلان فمشتهر من ان الصورة والذهنية من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي مع قطع النظر عن الاكتشاف  
 بالعوارض الذهنية معلوم في غاية السخافة اذ الوجود في الذهن بلا اعتبار العقبر صورة واحدة وشئ واحد لكن العقل يضرب من  
 التحليل نحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المبهمة من حيث هي بي والشخص وليس هناك موجود ان المبهمة من حيث هي بي  
 والشخص هي المبهمة الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاً كيف والعلم والمعلوم  
 متضايقان فيجب ان يكون مصداق احدهما متغاير للمصداق الآخر ولا يكفي التغاير النحوي بين مصداقهما بعد تحقق المصداق  
 اذ المتضايقان يجب لتغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحداً لكان متقابلين كذا ما ذكره المصدر من ان الصورة  
 العلمية من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو الحصول فيه والقيام  
 به وليس له في الذهن وجود ان يسمى احدهما بالحصول والاخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوماً والموجود بالآخر علماً  
 وان اريد به ان الصورة العلمية وان كان لها في الذهن وجود واحد لكن لا اعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العيني والثاني  
 اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود فعلي فبي من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها محال  
 بالنحو الثاني علم فهذا الغير باطل لان هذا التغاير تغاير اعتباري متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفي هذا التغاير لتحقيق  
 العلم والمعلوم اذ تحقيقهما غير متوقف على الاعتبارات التابعة للملاحظة فقد وضع ان القول يكون شئ واحد علماً ومعلوم باطل  
 فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس والثامن فانهما سواسية في القول يكون الشئ الواحد علماً ومعلوماً بمقتضى  
 اعتباريتين وقد ابطالنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتشاف  
 بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر هو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل في الذهن من حيث هو لزم ان لا يتعلق العلم  
 بالشخص فلما يكون الشخص معلوماً لان المعلوم هو الشئ من حيث هو والشئ من حيث هو هو ليس بشخص

والثاني ظاهر البطلان ما يقال من ان شخص الخارج يحصل تعيينه في الذهن مع تشخصه الخارج والوجود لذاته يعرضه  
 فعلية هو ذلك الشخص الحاصل في ذهن من حيث انه قائم به ومعلوم ذلك العلم هو الشخص مع غزل نظر عما عرضه من الوجود  
 الذهني من افاسد لا اذليل فان انتقال الشخص الخارج الى الذهن قد ابطنا فيما سبق على انا قد نعلم بعض الاعراض  
 الموجودة في الخارج المتشخصة بالشخص المعيني بما هي كذلك ولا نعلم معها موضوعاتها اذ لا تلازم بين علمها وعلم موضوعاتها فكل  
 تلك الاعراض الجزئية اكان يحصل تلك الاعراض لشخصية بما هي كذلك وكانت تلك الاشخاص من حيث قيامها بالذهن  
 علما مع غزل النظر عن ذلك معلوما كما تفوه به لار لزم انتقال العرض عن موضوعه وهو باطل اجماعا فدا سبيل بناك الى  
 القول بانتقال الاشخاص الخارجية باعيانها الى الذهن واما المذهب الرابع فهو ان كان في القول بكون الصورة المعروضة  
 للعوارض الذهنية معلوما صحيحا كما سنحققه لكن القول بان العلم هو المجموع المركب من العارض والمعرض باطل ان المجموع  
 المركب من العارض والمعرض حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقول العلم ليس كذلك على انه ليس في الذهن موجودا  
 احدهما الصورة المعروضة للعوارض الذهنية والاخر المجموع المركب من العارض والمعرض حتى يكون احدهما معلوما والاخر  
 علما وانما تحقق ذهن معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا على الاعتبار واما المذهب  
 الخامس فسياتي الكلام عليه غريب اما المذهب السابع فهو ايضا باطل ان ذوا شئ قد يكون معدوما فكيف يتعلق به العلم واما المذهب  
 التاسع فاني الى هذه الغاية لم احصله ما اولانا فلا نلحق الفرق بين اشبوت والوجود ولا نفيهم معنى كون المعدوم ثابتا كما  
 فصل في مقامه اما ثانيا فلا نأخذنا فاما سبق ان مصداق الوجود نفس الهمية فما ليس موجودا ليس لهية وذات فكيف  
 يتعلق به العلم واما ثالثا فلا نثبت المعدومات ليس في الذهن بل في عالم آخر كما اعترف به صاحب المذهب ففهموا المتشكك  
 العقلية كمفهوم شريك لباري وجماع النقيضين اكانت ثابتة فلا يكون ثوبتها في الذهن بل في عالم آخر فاما ان تكون ثابتة  
 في محل غير مرك فهذا غير معقول اذ ثابتة لا في محل فيلزم ثبوت شريك لباري وجماع النقيضين وغيرهما وهذا من البطلان في  
 مد تحاشي من ارتكاب الهمج القائمة من المقررة ايضا فضلا عن اهل التحصيل واما رابعا فلا نأمن ان يكون كل ما يتعلق به العلم  
 ثابتا اولا يكون كذلك على الثاني يلزم تعلق العلم بالاشئ الصنف ولا يرجع القول بثبوت المعدومات الى ثامن وعلى الاول يلزم  
 ان يكون لهية المادية من حيث هي ايضا ثابتة لانها ايضا ما يتعلق به العلم فاما ان يكون المادية من حيث هي ثابتة فلا تشخص فيلزم  
 ثبوت لهية الجردة وهو غير معقول او يكون لها تشخص تاما ان لا يكون هي حسب ذلك تشخصا مختلفا بعوارض المادية كما  
 هي حين وجودها فقول بانها ثابتة لا موجودة سخيف باطل ومع ذلك فليست لهية من حيث هي ثابتة على هذا التقدير  
 بل لثابتة هي لهية الخلاطة والكلام في علم المادية من حيث هي اول ما يكون حسب ذلك تشخصا مختلفا بعوارض المادية

من سب ذلك لشخص محروقة عن المادّة وعوارضها فيكون ذلك قولاً بالنقل عن بعض الأول من كل نوع مادي فرد من مجرّد  
 ويطبق ذلك بما ابطال به من سبب مع ذلك فلم يكن ما به من حيث هي التي فرضنا ما متعلق العلم ثابتة ولا يمكن ان يجري  
 مثل ذلك في وجود ما به من حيث هي في الذهن لان الذهن طرف للخلط والتعريف باعتبارين بخلاف الخارج والجملة  
 فمقاسد به الراي اكثر من ان تنفى وان ظهر من ان تنفى واما الثاني عشر وهو ما تشبّه بالامم فاليف باطل لان الضرورة  
 حاكمة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متميزاً بوجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرتبطة في الالفاظ العالية ليست  
 حاضرة عند مدركها حتى يكون متعلقات علومنا وفيه يتكلم في العلم بالخبريات مادية فصورها غير مرتبطة في تلك الالفاظ  
 عند مدركها فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم هي الصور المرتبطة فيها واما ما قيل في البطلان كون الصور المرتبطة فيها متعلقات  
 علومنا من انما تعلم بهتها ان علومنا لا تنفي وادفع من افتراض تلك الالفاظ وما فيها من غايات اسقوط لان تلك الالفاظ مع ما فيها  
 ملل لنا وعلومنا عند مدركها فرض افتراضاً كيف لا تنفي علومنا فتلك البداهة بهتها الوجه واذ قد طلبت المناهج العشر بقى  
 فبيان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احد جانبيه من يرى انها متحدة مع ذي الصورة  
 بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة محالها والاول باطل بما مر من ابطال حصول الاشياء بانفسها في الذهن  
 اقل من الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراكية التي قد تم تحقيقها وسياتي اليها ان شاء الله تعالى هو اشجع لقائماً  
 بالذهن واما متعلق العلم بذي الشئ فانما هو بالعرض بواسطة الشئ وكما ان ذاك الشئ معلوم بالعرض بمعنى ان العلم متعلق بما يركب  
 كذلك هو موجود بالعرض بوجود الشئ بمعنى ان ما يركب موجوداً ما يتجه من ان الشئ مبين لذي الشئ فلا كيف متعلق العلم لا يكشف  
 ذي الشئ في غاية اسقوط لما حققنا انقاس ان مبانيه الشئ لذي الشئ بما بهية لا ياتي انكشاف ذي الشئ بالاشع وان اشبه  
 عليك لا مرقاً متبراً بصورة متعلقة في مرة منعك من شخص رتبة وامت ترمي صورتها المنطبعة في المارة فيكشف لك ذلك شخص  
 بواسطة تلك الصورة التي هي شئ ذلك الشخص فأي استبعاد في الكشف اشئ بواسطة شئ المغايرة له بالحقيقة المحال اياه فلا  
 يعني ان يكون المفهوم حاصل في ذهننا من انسان مثلاً مع كونه شئاً مبانياً بالذات للانسان محال اياه كاشفاً للحقيقة  
 الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكاد ينكرها الا متعصبة العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا يكشف عنها  
 الا بمفهوم حاصل لنا في الالفاظ قد اقتنا البرهان فيما سبق على اقتناع حصول الحقيقة بالانفس في الذهن وعلى ان المفهوم  
 حاصل من بشئ ليس علماً بل علم حالة مغايرة له ثبت من ان المفهوم شئ للانسان وانه متعلق العلم بالذات ان الانسان  
 لا يكشف بواسطة ذاك الذي نحن بعيدون وما استدلل به بعض الاذكياء من التاخرين على ان العلوم بالذات هو الشئ  
 من حيث هو بول الصورة القائمة بالذهن من ان لو كان العلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الاكتشاف





الحاصل في الذهن شيئا لا نفسا ما على ترتيب تقاضين يحصل الاشارة بنفسها في الذهن فالمرشك ان يلزم من حصول  
 الحرارة والبرودة وغيرهما في الذهن قيامهما به وهو مستلزم لكون الذهن حارا او باردا اذ مناط صدق اشتق على شيء قيام له  
 به يلزم من عرضية الجواهر كحاشيتها في صدور هذه العضلات ذهب لعدتها القوسية الى ان الحصول في الذهن غير القيام به انه  
 الحصول الشيء في الزمان والمكان وذهب لصد الشيرازي الى ان النفس مبدئة للصور الذهنية وهي ليست قائمة بها بل هي  
 قائمة بنفسها في عالم ودار عالم العيان ودار عالم المثال قائمة عالم شريف عقل وتلك الصور بان يكون فيه جبروتية وهذا المنه بان  
 باطلان اما لا فائدة لولم يكن الذهن محل للصور الذهنية لزم قيام الصور الذهنية الماخوذة من الاعراض بانفسها عند العلم بها  
 اذ لو كان سليم لا يفرق بين حصول الاعراض في الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها  
 في الموضوعات وحصول الجواهر فيه على نحو انوار الحلول ان قيامهم في العلم بقيام الاعراض من حصولها في الذهن بانفسها ولزم من جبروتية الصور العقلية  
 بان يكون من لم عرضية لصور الجبروتية على انهم متصرفون بقيام الصور الذهنية بعرضية بانفسها حيث ملو لادفع لشبه البرودة على وجود الذهن بانكار قيام الحرارة  
 والبرودة وغيرهما بالذهن فيلزم منهم القول بقيام الاعراض بانفسها باعترافهم فلا مجال لان يقال لعل اصحاب هذا المذهب لا  
 يقولون بحصول الاعراض بانفسها في الذهن على انهم ان قالوا بان الصورة الذهنية متحدة مع ذوات الصور بالتحقيقة لزمهم  
 القول بقيام الاعراض بانفسها عند حصولها في الذهن كما ذكرنا وان قالوا بان الصور مشباح مبانيه لذوات الصور فلا حاجة  
 الى انكار حلول الصور الذهنية في الذهن اذ لا يلزم المخدرات التي اضطرتم الى انكار القول بذلك ولعلكم قد قدست  
 مما ذكرنا بسقوط ما دلوا من دفع الشبهة لان علم الحرارة والبرودة مثلهما دون العلم بالاجسام ممكن قطعاً فاذا حصلت الحرارة  
 والبرودة في الذهن فاما ان تكونا قائمتين بانفسهما وهو باطل اذ قيام العرض بنفسه محال او قائمتين بالذهن فيلزم كون الذهن  
 حارا وباردا واما ثانيا فلان الصور الذهنية الجبروتية اما ان يكون هي الجواهر الموجودة في الخارج باعيانها حتى يكون الصورة وذواتها  
 متحدتين بالتحقق فذلك صريح البطلان اذ الصور الذهنية متعددة تبعد الانا ذات ولا معنى لتعدد الواحد بالتحقق والصور لا تترتب  
 عليها الاثار الخارجية بخلاف اعيان الموجودات الخارجية لا سيما عند الصدور فان الصور مبدئة بابداع النفس عنده والموجودات  
 الخارجية التي هي ذوات الصور ليست كذلك او يكون الصور الذهنية الجبروتية امثالا للموجودات الخارجية متحدة معها بحسب الجبروتية  
 فاما ان يكون تلك الامثال القائمة بانفسها الموجودة في الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الاذيان النفوس او تكون جاذبة  
 فيلزم حدوث جواهر غير محصورة بلا سبق مادة وهو خلاف ما تقر في مداركهم امانا فلان الذهن قد يلاحظ المادية  
 المادية من حيث هي هي مع عسئل الخط عن العوارض المادية فاما ان يكون المادية المادية الملاحظة بهذا  
 الخط قائمة بنفسها مجسدة عن العوارض الشخصية فيلزم وجود المادية المحببة او قائمة بنفسها مخلوقة

بتشخص غير مادي وعوارض غير مادية فيكون ذلك قولاً بالتعلل عن بعض المتقدمين من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي غير فرد  
 مجرد ولا يتغير ولا يقبل انفسه بل بالاصل به ذلك القول في مقامه وبالجملة فمضى انه يوزن المتدبرين الخبير بان يتفنى قوله لا ترى  
 انهم استدلوا استدل الغلاصة على بساطة النفس بانها تقل السبب الذي لا جز له كالوحدة والنقطة فيجب ان تكون منقطة  
 اذ لو قسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيه كالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام المحال فلو لم يكن يحصل في  
 نفس عبارة عن كمال فيبالي لم يلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فيه ولا ينبغي ان يبالا استدلالنا بما يدل على ان حصول  
 في ذاته عن عبارة عن كمال في ذاته المستدل ان حصل ان الحصول في ذاته هو الحصول فيه في الواقع فاللزم  
 ان لا يتفنى القول بكون المحال في ذاته معلوماً واقفاً به علماً على راره لا لان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول  
 البعض في الواقع ان لا قطع بعينه الاستدلال في الواقع والعلامة القويحة معترض على هذا استدلال بان الحصول في ذاته  
 ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام نفس انقسام ما هو حاصل فيها في ذكره الشارح ليس حجة على العلامة القويحة  
 وايضا صحة هذا استدلال لا يخفى صحة قول البعض لان البعض يظن ان الصورة كما انها حاصلة في ذاته فانه تباينها وبين  
 حيث الحصول فيه معلوم ومن حيث القيام به علم فبولا يكر قيام الصورة بالذات وحاولها فيه حتى يستقيم الاستدلال المذكور  
 على رآه على انما يقول ان الصورة في قيامها بالذات حصول في ذاته راره القيام به فالوجه ان يقرر الايراد المصدر لقوله فان  
 اولهم الخ بان كلام البعض مبنى على ان للصورة الذهنية حصول في ذاته راره القيام به وبوجهه مقبول لان الحصول في ذاته  
 هو الحصول فيه والحصول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في ذاته هي الصورة من حيث القيام به وهي علم حصول  
 معلوم للعلم المحض وليسقط قولنا لا ترى الى آخره من المبين وثبت اتحاد الحصول بالحصول بما ملناك في احدى السابقتين  
 من انه لا يعقل الحصول في ذاته بدون الحصول فيه فانهم قوله قيل لك حاصلة الفرق بين الحصول وبين القيام بان  
 الاول وجود ظلي والثاني وجود حقيقي فالصورة باعتبار الحصول في ذاته معلوم باعتبار القيام به علم وفيه نظر من وجهين الاول ان مجرد  
 في ذاته صورة واحدة وشئ واحد والشئ الواحد يستحيل ان يوجد بوجودين ظلي واسلي فلا يمكن ان يقال الصورة الذهنية من  
 حيث الوجود الظلي معلوم ومن حيث الوجود الاصلي علم فان قيل هي موجودة بوجود واحد هو ظلي باعتبار واسلي باعتبار قلنا الوجود  
 يساوي الشخص فوجود كل شئ بدون شخص غير حصول الصورة الذهنية بما هي موجودة بالوجود الظلي يكون شخصاً قائماً بالذات فان فيه صورة بما هي موجودة  
 بالوجود الظلي اما ان يكون في كل شخص بعينه فلا فرق بين تعاليم والحاصل القيام بالحصول لا بين العلم والمعلوم وتغاير الاعتبارات المفروضة بعد  
 تحقق مصداق العلم والمعلوم غير محبة كما سبق بتحقيقه اولاً فيكون في كل شخص بعينه بل يكون شخصاً آخر وهو صريح البطلان اذ الموجود في ذاته من الشئ  
 اربعة صورة واحدة بالذات واما قال البعض الشارح ان الموجود الذهني لا يتغير فيه جهة القيام بالذات فيعتبر مع الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة فيحصل ان

الذهن في شخص لهية واستثنى بالنفس وجوده في صا ومساوق له الوجود في صا متصورة له هية هو ضلوعها في الذهن  
وقبيلها به فالاعتبار فيه جهة القيام بالذهن ليس شخصا فليس موحدا ههنا لان قد لا اريد بالوجود والذهن الهية الملحوظة  
من حيث هي هي وهي كسب خصوص في المحاط ليس شخصا وان كانت في الواقع شخص من المبدأ ثم ذلك قوله ويعتبر معه الوجود  
الذهنية الملحوظة من حيث هي هي ما يعتبر معها الوجود في الثاني ان نقول بان الصورة وجود ظلي لا ترتب عليها آثارا و  
وجودا صليا ترتب عليه آثارا غير معقول انما ان اريد بالآثار التي نفى ترتبها عن الوجود شلى فيحكم ترتبها في الوجود والاصل  
ان آثارا في ترتب على وجود ذي الصورة في الخارج فلا ينبغي ان تلك الآثار لا ترتب على وجود الصورة في الذهن اصلا سواء  
قبل كونها موجودة بوجود اصل او كونها موجودة بوجود ظلي فان صورة آثارها صالحة في ذهن ليست عارضا ولا محركة وان آثارا  
بالآثار آثارا التي هي وارتا آثارا في الصورة فدا ريب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلي الية مبدء للآثار فلا  
معنى نفى ترتب آثارا عن الوجود الظلي وما يقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حيث اكتنائها بالعوارض الذهنية مبدء  
للآثار الخارجية كالانكشاف والخرن والسرو في غاية السقوط اذ تلك الآثار لا ترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاذنية  
على ابرز حق ومبدءا ليس على الصورة القائمة بالذهن ومن اعجاب ما وقع عن بعض الاذكياء من المتأخرين من  
ان الصورة من حيث الاكتئات بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج لانها صفة انتمائية للنفس فلا بد من تحققها في ظرف  
وجود الموصوف بخلاف ما هية الصورة من حيث هي فهي معلومة بالعلم المحصول وليست صفة للنفس لا موجودة في الخارج  
وانت تعلم ان لا وجود للصورة خارج المشاغل وان كان مراده بالوجود في الخارج ما يعبر الوجود في الذهن فاما حاجة الى الاستدلال  
عليه ذلك كلام في وجود الصورة من حيث هي كائنات في حواضن الذهنية في الذهن وكونها صفة انتمائية للنفس لا يستلزم  
وجودها في الخارج اذ انتماء انتماء في تصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك  
الذهن بوجود مغاير لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتئات بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ما هيتهما  
من حيث هي صفة قائمة بالذهن اذ طول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة بل هو عين حلول طبيعة كما سيأتي ان شاء الله تعالى  
فلو صح ما ذكره كان معلوم العلم المحصول الية صفة للنفس موجودة في الخارج فافهم قوله ويحتمل جواب آخر بعد تسليم ان المحصول  
في الذهن هو القيام به ما صله ان حيثية المحصول في المعلوم تعليلية وفي العلم تقييدية في شئ معلوم لا اجل انه حاصل في  
الذهن وهذا صحيح قطعاً قوله فانقلت لما ذهب القوم الى ان الاستظهار حاصلة في الذهن بانفسها وكان المحصول في  
الذهن هو المحلول فيه وروى عليهم ان كبره ان حصل في الذهن صلا قائما به حالاً فيه فيكون عرضاً واللازم باطل وهذا ما عولنا  
عليه في ابطال القول بمحصول الاشارة بانفسها في الذهن واجاب عنه الشيخ في البهيات اشفاها حاصلة ان محمول الجوهر

يعني انه الموجود في الاعيان في موضوع اى ماهية من حقها ومن شأن وجودها في العيان ان تكون غيبية عن الموضوع في الجوهري  
 لمعتقل حين هو في العقل جوهر وعرض معا فانه بافعل موجود في موضوع هو الذهن وايضا من جهة اذا وجدت في اعيان ان لا  
 يكون في موضوع وفي المكان والحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست في نفس هذه الصفة  
 حتى يلزم ان يكون العقل متحركا بقاها بل من حيث مداهما ماهية من حقها في الاعيان ان يكون كمالا ما هو بالقوة وفي حادق  
 على لمعتقل منها وضربا للشيء لذلك مثلا في المحسوسات وهو ان المتعاطيس حجب من شأنه جذب الحد اذا صادف مع انه اذا كان  
 في الكلف لا يتجده وهو في الكلف فهو اذا لم يتجده وهو في الكلف لم يسلخ عن كونه متعاطيا فاشتهى نفس من هذا ان لمعتقل بجوهر حجب  
 والكان عرضا لغيره فلا يتكلم به ونحن لا نخلص لان الشئ نفسه معترف بان الصورة لعقبيه بجوهريه عرض في النفس فله نفس  
 هو وغيره من رواسا الفلسفة على ان الفرق بين العرض والصوره كماله في الوجود بل هو ان عرض نفس طباعة متعاطي كمال  
 والصورة لطباعتها غير متعاطية اليه انما تقتصر اليه بسبب خصوصية لمعتقلها انما كانت الصورة لعقبيه بجوهريه عرضا في النفس كانت  
 لبعض طبيعتها اصل حقيقتها مقتضوا في موضوع مطلق بحيث يكون جوهر حقيقتها هو مقتضى طبيعتها المرسله في موضوع متعلق استحالة  
 ان يوجد ما يتصل في موضوع فلما يوجد من افرزها بانها بنفسه يكون جوهر صلا وتوحيث نظر من جهة فله ماهية صورة بجوهريه عقلية فتكون  
 الصورة بجوهريه لعقبيه حاله في الذهن كما مر وقد ثبتت مشايته على اختصاصها في الصورة او عرضا كمال في المادة والموضوع وجود الصورة لذاته  
 في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في ذاته بل لا تتخذ في الذهن منها في تقوم بل يختصا الصورة في الجسمية وبنوعيتها للصورة  
 انذهنية ليست في شئ منها فوجود الصورة انذهنية في الذهن من باب وجود العرض في الموضوع فهي احاصل في الذهن  
 فهي محتاجة بحقاقتها وما هيته في الموضوع فلا سبيل ان كونها جوهريه لغيره فلا تتخذ اشايه ونسبها الشئ استعدا على ثبوت  
 الهيولى في جميع الاجسام بعدا شأها في اجسامها القابلة للانعكاس بان طبيعتها صورة الجرمية طبيعة فوجبه في ان تكون غيبية  
 الهيولى فلا تعمل فيها قطع مع انها قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون متعاطية اليها فله توجد دون حلولها فيها فلهذا انما  
 بمثل هذا البيان فنقول لا يتصور اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غيبية عن موضوع او متعاطية اليه فعلى الاول يستحيل حلولها  
 في الذهن وعلى الثاني يستحيل قيامها بنفسها في الخارج ايضا فنحن ان حلولها في موضوع حقيقه كمال من دون ان  
 زائد عليها فلا يمكن حلول ماهية جوهريه في شئ من ظروف وجودها واستلوا سلك في ردحها شايه ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من  
 ان ماهية الصورة الماخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع غير مديد لان الصورة انذهنية  
 لما كانت عرضا استحالة وجودها في الاعيان فلا حزم بكونها في موضوع على تقدير وجودها في الاعيان واما ما هيته فهي بنفسها  
 مصداق للحلول الحاجة الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها ايضا في الموضوع واما التفسير بالمقاييس فهو انه ليس

اذ المتناطيس اذ هو في الكلف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مساوفة الحدية فكلما لما بهية كما حصلت في الذهن بل لتنظير الحق  
 هو تنظير مثال فرس على لوح فيقال انه وقام بمسح كان فرسا جارا ياد لا يخفى انه سيجف من القول اما تنظير بالحركة فابيض غير  
 مستقيم اذ المفهوم كما حصل في الذهن ليس حركة بل هو شجها ولو كان كما حصل في الذهن هي الحركة نفسها كانت كما لا اله  
 بالقوة في الذهن اذ هو من المضافات في ذات ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر  
 في حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محل انما اللازم من  
 ذلك ان يكون العلم بها وجودا لا يتسامى عن زمان المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى وثلث فليجب  
 المتجهون قانه اما ان يكره حلول الصور الذهنية الجوهرية في الذهن فيقع في الشناعات التي بينا في البطلان سبب لعلامة العقول  
 والصور الشيرازي او يعرف بفيكون الصور العقلية الجوهرية حالة في محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وجها لطلاق لفظ العلم  
 عليها لا يعني شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر بجميع الاعتبارات وتقول انما اللازم من ذلك في غاية السخافة  
 لان الحال في الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا او وجودا ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه  
 فهل نبالا كما يقال الحال في الجسم ليس هو لبيها من نفسه بل وجوده فلا يلزم ان يكون لبيها من عرضا وايضا لو لم يكن الصور الجوهرية  
 عادة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودا لم يكن صورة العرضية اليه حالة في الذهن بل يكون الحال فيه وجودا اذ الوجود  
 غير فارق بين الصور الجوهرية والصور العرضية في الحلول انتهى فيلزم قيام الاعراض بانفسها في الذهن بلا حلول فيه وعلوه  
 مستهول ما وقع في اول ثلاثة قاطنير ياس الشنا حيث قال الشيخ ان يقول الجوهر بها شكك في امره قطن انه علم  
 وعرض بل كونه علما معرض لما بهية وهو العرض واما ما بهية فاما بهية الجوهر انتهى وقد حققنا نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة  
 العلم ان مراد الشيخ ليس كونه اما توهم من ان العلم هو الوجود لا يتسامى فقد بطلنا فيما سبق قوله قلت عرضيتها انت تعلم  
 ان كون الشيء عرضا باعتبار الشخصانية وجوها باعتبار الطبيعة كما توهمه سقيل لان العرض عندهم ما احتاج الى الحمل المطلق  
 بطبيعته المطلقة والى الحمل الخاص بخصوصية فلا يكون طبيعته المرسله محتاجة الى الحمل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون  
 شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوها بحسب طبيعته المرسله قول بالمتناقضين ثم ان المتأين قد صرحا بانواع حلول  
 شيء في شيء بالممكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى شيء الثاني ونحو على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفلكية  
 كما لا فلاك بان الصور الجسمية لما احتاجت في بعض انحاء وجودها اعني فيما يقبل القسمة الفلكية الى مادة قابلة تكون محتاجة  
 اليها حيث كانت فتكون حالة في المادة فيما لا يقبل القسمة اذ كانت الصور العلية المأخوذة من الجوهر حالة في الذهن  
 ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسبب طبيعتها محتاجة الى الحمل فلا مبلغ للقول بكونها جوهر بحسب الطبيعة المرسله وما يلحق

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكلامهم بالثاني فلما عرفت اما الاول فلان الفرد اذا  
 حل في محل فليس وجوده سوى الحلول اعني الوجود الناقص فاما ان يكون طبيعة المرسله موجبة بعينها الوجود الناقص او لا  
 فصل الاول يستلزم حلول الفرد حلول الطبيعة وعلى الثاني فاما ان يكون الطبيعة المرسله موجبة لوجود مغاير للوجود الناقص حتى يكون  
 هناك موجودان متماثلان الفرد والطبيعة ووجودان اخرهما مستقل هو وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد  
 او لا يكون الطبيعة المرسله موجبة اصلا والثاني صريح البطان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل  
 اما الاول فلانه خلاف البديهته واما الثاني فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النوع من  
 الوجود مجردة عن الشخصات فيلزم وجود الهيئته المجردة او تكون شخصية بتخص غاما بتخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون  
 ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول بوجود مستقل والثاني الوجود الناقص او بتخص آخر فيكون الطبيعة المرسله فردا قد فرضنا انه ليس بهما الا فرد واحد  
 موجود بوجود ناقص الطبيعة المرسله الفاعل بخلافه ان يكون الطبيعة المرسله موجبة على ذلك الفرد او لا وثاني تسليم ان يكون ذلك الفرد هو تلك الطبيعة او  
 الاول يستلزم اتحادها في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسله بالوجود الناقص وهو يستلزم حلولها اذا الحلول هو الوجود  
 الناقص فقد بان ان ما توهمنا شاح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وهما تحقيق اوق واقن وهو ان الحلول  
 عبارة عن نوع من الوجود ولذا فسر بوجود شئ شئ وبالوجود الناقص ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود وقشار  
 انفراد نفس الطبيعة في كل شئ وقد اتفقا عليه البرهان في فروع بحث الجعل في تماثنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة  
 في الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسله بل انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهرها  
 الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا  
 او نفس الطبيعة على تدرجها في الذهن غير مقومة لمحال الغير المقوم لمحل عرض لا محالة او لا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا  
 فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعرضها فردا اعني العوارض لشخصه فقط او لا يكون  
 عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروفة للعوارض لشخصه فلما  
 لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض لشخصه لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجب العوارض من دون الطبيعة المعروفة  
 لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروف وهو محسوس وبذلك كلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة  
 بل زيادة امر وانضمام عارض من حلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالحجة فكلام الشارح في هذا المقام من ابطال الاقوال ثم  
 في كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة الهيئته العرضية اذ حصلت في الذهن دخلت فيه فاما ان يكون طبيعتها المرسله ايضا حلول  
 في الذهن او لا على الثاني لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية



جوهرية في حالة في الذهن اذ لا يستلزم حلول فردانية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فردانية الجوهرية حلولها  
 مع كون نسبة فردين الى امايتين اندوة و الفرق بان عدمي امايتين جوهرية والخرى عرضية غير مجدا اذ هذا الفرق  
 لا يوجب جواز التسلخ الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز التسلخ الفرد العرضي عن طبيعته ونفط الفرق المذكور انما  
 يمكن اذا نكحل فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن والامن اتركب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت  
 قوله وانما يحصر في المقولات دفع لما تسمى ان يقال من ان الصورة الذاتية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة  
 تحت مقولة من مقولات التسع العرضية ما مشبه بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان ما جها تحت واحد من تلك  
 المقولات غير مقبول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهرية لو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم  
 التفرع شئ واحد تحت مقولين وهم قد منعوا ذلك وجه ادفع ان يحصل في السمات فاما لو لم يكن اندي يكون حرفية سبب  
 الطبيعة من حيث هي بل العرضي اندي يكون عرضية بحسب شخصية دون اتصية كما هو شان الصورة الجوهرية اذ  
 فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جوب على سبيل تمثيل والا فانه لا بد ان يكون عرضا بحسب  
 الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات الجوهرية بعد وان تعلم ان ما ذكره على تقدير ان يعلم ان شئ يجوز ان يكون عرضا بحسب  
 الشخصية دون الطبيعة ليس المحذور بل هو جوب ان يكون من مقولة الكيفية دون العلم بهي الصورة الذاتية  
 فهذا امر لا يكون الصورة الذاتية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها من حسب الشخصية على ما علموا نقول بان  
 عدم العلم من مقولة الكيفية سابقة كما تركب بمحقق لدون ان ذلك كينا حتى يتبين انما هي تبينه بعض له خال يطابق  
 كل مهم انهم قد ذكروا مقولة الكيفية في مقولات التسميات في الكيفيات انفسا في غير ما وعدوا العلم من الكيفيات تنفانية  
 فلهذا الحكم انفس منهم يكون العلم من مقولة الكيفية حقيقة قوله كالصورة الجوهرية وتنوعه في عجب جود انهم قد العرض بالوجود  
 في شئ لا يجوز منه لا يصح قوله بدون ما هو فيه وغنوا شئ في قولهم الموجود في شئ شيئا يحصل اقوام قد فتت شئيه قبل  
 ان يوجب فيه ذلك الموجود واكثر وابعن "الصورة الموجودة في المادة اذ مادة لا تحصل شيئا بالفضل من دون صورة و  
 فرقا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب خصوصية محتاجا الى محل النقص  
 والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسله بل بحسب الشخصية فتتفاوت فرقا بين الموضوع الى محل العرض وبين المادة  
 الى محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا الى غير محتاج اليه اصله الى خصوصية ولا الى الطبيعة المرسله و  
 الثاني محتاج الى الطبيعة محل فيه فالصورة الشخصية نوعية كانت او جبرية ليست بعرضي لانها غير موجودة في شئ يكون شيئا تحصل  
 اقوام قد فتت شئيه بدونها ولا انها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسله الى محل لانها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض هو الموجود في الموضوع فمع شمول الفرق بين العرض والصورة في كل منهما كيف يتوهم من بطون الصور في موادها واحتياجها لها  
 في عوارضها الشخصية مع استغفارها عنها بحسب طلباتها مرسلات الصور بحسب ديانتها الشخصية عراض ثم قياس الصورة عليها  
 على صور الجبروتية والنوعية قياس مع اساق ذات الصورة العلمية غائبة في محل استغفار منها وهو الذين بخلاف الصور الجبروتية  
 والنوعية لانها غائبة في المحل المحتاج اليها عسى يسوي و حال في محل المستغنى عرض حال في المحل المحتاج هو هو  
 بين عرض صلاوة لتعباس ذلك على من تتبع كلمات القوم غريب قوله وما قيل قد جاب بعضهم عن التسويم الذي وضعه  
 الشارح بان العرض المحصور في المقولات لتعبر الموجود في نفس الامر الصورة العلمية ليست بموجودة في نفس الامر فرد  
 شارج بان الصورة حليته الية موجودة في نفس الامر تفصيل ثم قد احتسب ان العرض المستغنى في مقولاته لخصه قريبا بل هو  
 العرض الموجود في الخارج او العرض الموجود في نفس الامر قد ذهب بعض الاول ويرى عليه ان حدوده مندرج تحت مقولة الكيفية  
 لا عزائية كازمنة و انفرادية تحت مقولة الكيفية مع انها لا وجود لها في الخارج عند ان المقولات نسبتية لا وجود لها في الاعيان  
 ان يريدوا ما موجود في الخارج موجود الذي يترتب عليه لا يشار في حال الى المذهب الثاني وذهب بعض الى الثاني فلا اشكال  
 بين عداد اول الكينيات الاخرى واما المقولات بنسبتها لانها كلها موجودات في نفس الامر ويرى عليه ان الوجود انما هو على ما ضابطه  
 موجود في نفس الامر اذا الموجود في نفس الامر من الوجود ونفسه ومن الموجود بنسبته ووجوده وخواصه موجودات بنسبته  
 انما يندرج تحت مقولة عزائية عددا وما سبق الى بعض الاول بان من الوجود وخواصه ليست باعراض حتى تندرج تحت مقولة  
 عزائية في غاية السقوط بان العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان وجوده في الموضوع على وجود الصفات انضائية في موضوعها  
 وعلى وجود الانشعاعات في مناسبتها ووجودها مثال ذلك لانها موجودة في مناسبتها وخواص الوجود في الموضوع الماخوذ في تعريف  
 عرض بوجود صفات الانشعائية في موضوعها لا يخرج المقولات النسبية وان عدادها ضابطا بالعرض وهو خلاف ما ذهبوا  
 عليه فالحق انه لا يسلح حكمه بخصه العرض الموجود في نفس الامر في المقولات لتعبر فلا يبرهن من كون شيء عرضا اندراج تحت مقولة بنسبته  
 في التسويم من صلا مانتق و لهذه المباني تحقيق وتفصيل في كتابنا الموسوم بالجبروت العالي في شرح كتابنا الموسوم بالجنس العالي  
**قوله** فان حيثية المكتاب الخ قد عطف على اقل عدم كون الصورة الذهنية من الموجودات انفس الامر يكون الكيفية معتبرا فيها  
 الشارح بان حيثية انما اعتبرت في مفهومها بتبديل اللفظ المصدق وعلل عاقل توهم ان بعلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض  
 الذهنية فالكيفية عنده داخل في مصداق العلم وهو توهم بعيد لان مجموع العارض والمعرض لاعتباري و بعلم صفة حقيقية  
 و بعلم في هذا المقام خطأ فلتقص عليك حاله فنقول لما ذهب لاقوم الى حصول الاشياء بانفسها في الذين يعني بحلول فيه  
 وروى عليهم ان الجواهر اصل في الذين صار عرضا لوجوده في الموضوع فالترسوا كونه عرضا بحسب الوجود الذي هو عليهم انه كان عرضا

فاما كان اخذ تحت مقولة من المقولات المتشعبة فيلزم ان اخرج تحت مقولتين وانه اختل صهر العرض في تلك المقولات فاجاب عنه  
 الشارح بما عرفت حالة اجاب البعض بان المحصور في المقولات هو العرض الموجود في الخارج فانشكل بالمقولات النسبية لعدم  
 وجودها في الخارج وهو ناش من ايهام العكس ذلجيب انما ادعى ان كل عرض موجود في الخارج متدرج تحت مقولة من المقولات  
 ولا يلزم منه ان يكون كل متدرج تحتها موجودا في الخارج حتى يشكك بالمقولات النسبية وقال بعضهم ان جواب في الجواب ان يقال  
 مرزوم صهر الاعراض الموجودة في نفس الوجود ههنا من الحقيقة العلمية والحقيقة الوجودية في الذهن من حيث هي وكل  
 منهما متدرج تحت المقولة الاولى في مقولة وكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولات مجرود غير اذنا بالحقيقة كالحقيقة في ايد  
 من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلها والتقييد خارجها يكون كل منهما داخل في الملاحظة المركبة من  
 العارض والمعرض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر انش وانه انما يبدل على ان هذا التقيد  
 توهم ان الصورة الذهنية سواراخذت حيثية الاكتناف بالعوارض داخل فيها وخارجة عنها متغيرة في مفهومها من الاعتبارات  
 الذهنية فيرد عليه ما اوردوه الشارح لكن الشارح زعم في الكاشية ان حاصل الجواب ان يعلم بمجموع العارض والمعرض والمعلوم  
 هو للمعرض فقط وذلك لمجموع امرا اعتباري ليس بوجود في نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان الجيب حكم  
 باعتبارية الحقيقة كالحقيقة في الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سوارا كانت حيثية داخلية في المصدق  
 او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا لما هو جواب عنه اذا حاصل ان الصورة  
 الذهنية عرض وليست متدرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعرض وهو اعتباري  
 والمتدرج تحت المقولات هو العرض الموجود في نفس الامر غير دافع له اذ كل ما المعارض ليس في العلم بل في الصورة الجوهرية  
 الموجودة في الذهن فاتها عرض وليست متدرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فان قلت هذا وارد على الجيب ولو لم يقرب  
 جوابه بما ذكره الشارح فان الجيب قد اعترف بان الموجود ههنا من الحقيقة العلمية والحقيقة كالحقيقة في الذهن من حيث هي و  
 ان الثاني متدرج تحت اية مقولة انفتحت دلا شك ان عرض موجود في نفس الامر فوجب ان اخرج تحت مقولة من المقولات العرضية  
 فاذا كان جوهرا لم اخرج تحت مقولتين فليس له محيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال وارد عليه سوارا قرر الجواب  
 بما ذكره الشارح وما هو مقتضى كلام الجيب لكن الاشكال على ما زعم الشارح من تقرير الجواب متناعف فانه على تقريره يكون الصورة  
 من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون حيثية داخلية في مفهومها لا في مصداقها ايضا مادة الاشكال اما على ما يشعر بكلام  
 الجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم الجواب نظر الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون حيثية داخلية في مفهومها لا في مصداقها  
 ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون حيثية داخلية في المصدق

بخلاف الجواب على استقرارية آخر فغير من كمال الصورة المذكورة **قوله** ومن هنا يسقط ما يراه المشهور في أشكال مشهور من المتكلمين على  
 المثلية المتكلمين بالوجود الذاتي وحصول الاشياء بانفسها في الذهن فاسلم انه وكانت الاشياء قد اعلنت في الذهن بانفسها من  
 من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حاراً وبارداً والآن انما هو في مقام الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم يصرح  
 البطلان فكذلك الملتزم وبهذا الشك غير وارو على القول بحصول الاشياء في الذهن اجاب سبب التحقق قدس سره عن هذا  
 الاشكال في حاشي تجريد بان الموجود في الذهن ماهية لحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفاً بها  
 من احكامها المتعلقة بوجودها المعنى وكذا المقابلة مع البرودة انما هو في الوجود المعنى دون الظلي واعتبر في العلامة لقويحي  
 بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى انقسم الصفات الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحركة والبرودة ولا يقطع مادة اشبه  
 فانه يشبه بلوازم الهيئات كالفردية والزوجية او الصفات العددية كالتعدد وامثال ذلك بان يقول قد حصلت الزوجية والفردية  
 في الذهن لزم كون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لا يحصل الاثنان في الذهن لزم كونه  
 ممتنعاً اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الاثنان لم يكن لنفسه بهذا الجواب اذ لا وجود له للوالم هيئات والصفات العددية  
 واجيب عنه بوجه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كما بما ذهبت لكن احدهما  
 لا يكون مشاراً للآخر والآخر ينفذ وهذا الوجود الخارجى والمراد بالوجود الخارجى في الجواب ما يتناول هذا النوع من الوجود الغير تفصيله ان  
 ما هو الاخرية لها نحو ان من الوجود الاول جوداً بعد الاثنان في الذهن الثاني وجوداً في مناشي انتزاعاً بكل من غير الوجود  
 ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس مشاراً لترتيب الآثار والثاني وجود يحذف هذا الوجود الخارجى في ترتيب الآثار  
 فالمتصف بالزوجية والفردية اى الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالخواص في اى ما يكون مشاراً لصفته انتزاع الزوجية  
 والفردية عند لا ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالخواص الاول اطلاق الوجود الخارجى على الخواص الثاني شاع في كل مهم حيث قالوا للعدد وجودان  
 في وجود في الاعيان ووجود في النفس فمعنى وجوده في الاعيان وجوده بمناشي انتزاعاً قالوا ان الكيفية الثابتة لنسبة التجربة حيث  
 وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج ان مشاراً لانتزاع فقط ما ورد عليه  
 معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجى على الوجود الذي يحذف هذا الوجود الخارجى ثم يعهد في كل مهم الثاني ما ذكره الصمد المصنف  
 للمحقق الدواني وهو ان لا يلزم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ تملكها كثيراً لا يخطر بالبال التفسير بل معناها ان  
 بمكان سميان بالفارسية بجهت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام به  
 الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه  
 السواد وان لم يتم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من التبديل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شيء اتحادها في نفس الامر فانه يكون متحد معها فيصدق عليه المشتق وان قام به مبدء قائم بين المالم يكن متحدا مع  
الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية وادرك عليه المحقق الذي اولابان القيام بمصداق  
نات من كيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذات كونها زوجا بل قد لا تكون يقال لا يلزم من قيام السواد بالسبب من  
بالجسم كونه اسودا وبغيره فاجاب عنه يمنع ان القيام هو انقصا من انعت في السرعة قائم بالجمم توسط الحركة ليست  
وصفاته وصفات لصوره قائم بهيولى ليست وصفاتها وبجسمه قد تم به السواد ليس نظير ذلك وانما يكون نظير  
به لولم يكن بمقتضى صدق السواد ... انما يكون مقتضى الزوج مع الذين فيها بل نظير وبجسمه القائم به السرعة وبغيره المتحد مع  
السود في نفس الامر من السواد في ذلك صدق، يسير عليه قد نفع المحقق بان المراد من قيام، قيام من غير  
واسطة كما هو متبادر وقيام، سرعة بالجسم توسط الحركة كما اعترف به فالمنع والسند من دفعات وادواتنا بان قال صدق  
المشتق على شيء واتحادها، صدق معنى للصدق سليلا، اتحادا معه فبمثل الاتحاد مناط صدق غير مستقيم على انه يوجب نظام  
في مناط اتحاد اولاه في جسم مادة الشبهة من بيان، طرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليعتبر ان الاول  
يستلزم ان اتحاد الصدق دون الثاني انتهى وانت تعلم ان، لصفات على نوعين اولى والاتصاف الاغصامي والثاني  
الاتصاف المتزاعي والوصفات في النوع الاول موجودة بوجوه ومعاني لوجود الموصوفات بخلاف الوصفات في النوع الثاني  
بل ليس موجود في النوع الثاني، الموصوفات بحيث يمتنع ان يوصف بها فهاك وجود واحد بوجوه الموصوفات  
لانها لوجود فليس بالمتزاعي في الوصفات فيقال، تنزاعيات موجودة بوجوه مناشيها وليس معاداة ان تنزاعيات  
موجودة حقيقة وبالذات بوجوه مناشيها فان في الوجود، مادامه فيتمثل ان يوجد به موجودات بالذات فان الوجود مختلف وتغير  
اختلاف الصفات، به وتعدده او تعدده يكون، ان تنزاعيات موجودة بوجوه مناشيها بل بوجوه مغايرة بوجوه مناشيها فذكرنا  
انتزاعيات فمعنى قيام، الوصفات الاغصامية بموصوفاتها انها موجودة في موصولاتها بوجوه مغايرة لوجود الموصوفات ومعنى قيام  
للاوصاف ان تنزاعيتها بموصوفاتها ليس ذلك بل به عبارة عن صدق انتزاعها من موصوفاتها فليس بها بالحقيقة قيام  
بموصوفاتها واتحاد القيام بها كتحوز فان قيام عبارة عن نحو الوجود والوجود حقيقة في الاتصاف لا تنزع على موصوفاتها  
لان الوصفات اذا عرفت قد فاعلم ان المشتقات اليت على نوعين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف، الصفات كسورة في  
المشتق الذي مبدؤه وصف، تنزاعي ولا شك في ان صدق انوارا في منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ لا قيام  
لمبدؤه بموصوفه حقيقة واما صدق انوارا في منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه بالاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير  
ستلزم لقيام مبادي الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق انوارا في منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه بالاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير

بل هو الصبر عنه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهبن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبادة عن  
الاختصاص انما عت كما ذكره المحقق مسلم لكن ليس كل قيم مناط لصدق بل مشتق من بل مشتق من المبادى الاخرى  
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع منه تذكير المبادى نعم لصدق على الذهن بمحصل الزوجية فيه انما هو الزوجية  
معنى انه محلها لا بمعنى انه زوج فنقسم بتساويين لانه ليس مقصدا لان ينتزع زوجية منه وقياس لزوم صدق الزوج على  
الذهبن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على لزوم صدق الاسود والبيض على كونه من قيام اسود والبيضا من بقياس  
مع اتفاق ان لا سود والابيض مشتقان من مبدئين النضامين فنطاق صدقه على شئ قيام ذنوبك المبدئين به بخلاف  
الزوج فسقط، ورد المحقق اولاً واما ما ذكره المصدر المعاصر له في الجواب فكل ما لا طائل تحته كما بينه المحقق واما ما اوردوه للمحقق  
ثانياً في الجواب عنه ان المشتقات مطلقاً مقابلة لانتزاعية ومناشئ انتزاعها ما ذوات موصوفات من حيث انها بحيث  
يصح انتزاع مبادى الاشتقاق عنها اوهى من حيث النضام مبادى الاشتقاق بينها فمصدق مشتقات مطلقاً هو  
ما يصح انتزاع المفهومات المشتقة عنه سوار كان صحة انتزاع تلك المفهومات بالنضام شئ وانما المصدر الجيب بالاتحاد الذي جعلها  
مناطاً لصدق المشتق ليس ما يساق لصدق بل هو انما يصح انتزاع المفهوم المشتق وهذا مستقيم قطعاً فالحق ان جواب  
المصدر حق لا يعم حوله شبهة وان كان هذا الجواب والجواب الذي ذكره المحقق واحد وانما افرق بينهما في تبصير فان المحقق يسمى وجوب  
الانتزاعات بوجود مناسبتها وجود ركنه وحقاً لوجودها خارجي في ترتيب الآثار مصدر المعاصرة المسمى ذلك الوجود قياً ما لم يسميه  
اتحاد او انحلال فغنى الثالث ما قل بعض الفاضل الروم وهو ان تلخيص الجواب بسنخ مقدمة القائلة بان معنى ان تصاف بصفة  
قيام هيتها بمجملها مطلقاً سوار كانت الصفة موجودة بوجود ظلي ولا معنى كون قيام بحسب وجود اظلي مقنناً مستلزماً لكون المحل  
مستقفاً بذلك القام ولا شك ان هذا المنع حاسم للمادة شبهة مطلقاً سوار شعث بخضم لزوم الهيات والصفات المعدومات  
وتعيين ان المقننى اى شئ هو الوجود الخارجى كفى الموجودات التى تكون من عوارض الوجود الخارجى او نفس صفة بدون  
اعتبار مطلق الوجود كفى المعدومات ولوازم الماهية ما ليس يلزم فى الجواب عن مادة انما شكل والتعريض لكون المقننى لا يمتنع  
هو الوجود المعنى لا يراهم الموجودات المعينة فى تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن عارفاً بانه لا ان مدار الجواب  
ذلك لظهور ان المدار ذلك المنع انتهى وهذا الجواب فى غاية الدقة والتمانة لا يرد عليه انه بعيد لفظاً وذلك لان الجواب اذا  
لخص لم يكن ما صله الا ما ذكره هذا القائل ولا يتوجه عليه ما يتوهم اليه من ان المستدل بين معنى المنع وادعى انه ليس له  
سواء معنى فان سلم المانع ان معناه ذلك لزم كون الذهن متمنعاً بمحصل الامتناع فيه فان لم يسلم فلا بد وان يبين معناه  
ثم يرد المنع وذلك لان المانع لا يجب عليه بيان المعنى فان المنع طلب الدليل ومطالبة المانع ببيان المعنى خلاف



جواب لمن غره نعم ما ذكره الفصل من ان المشتق له نقصان في العدميات وهو لازم لمهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق  
 وجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق بوجود تثبت شيء الصلة ضرورة ان العدم المطلق ليس بشيء  
 صلا يمكن ان يخرج في صحة حمل الجواب فظهر ما ذكرنا كذا ان ايراد هذه القوش على جواب السيد المحقق قدس سره  
 ليس بوار هي كذا في ان الجواب المذكور بل هو تام ام لا فقد افاد بعض اكابر الاساتذة تروح العذر واهم ان الفرق  
 بين الوجود المطلق والوجود الفعلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذهن غير دافع لك الشك لان الحمول هو خصا  
 صا ناعت وهو يوجب حمل المشتق وان اريد بالاحمول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان انه ليس مناط المشتق وودد خوط  
 لتداوله نفع الجواب بان معنى احوال ان كان يحصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذهن غير حصولها في الشيء المتصف  
 بالحرارة الذي هو ما خذ في تعريف احوال ونقطة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذهن بموجب القول  
 بالاختصاص اشاعت بين الحرارة والذهن ويكون نقطة في في كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام  
 كما فيا يصدق ان مشتق كان بل يجب في صدق كل مشتق قيام بمقتضى خصوص فلا نعم انه يلزم من قيام الحرارة والاستناع  
 والزوجية وغيره بالذهن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المتعبر في صدق مشتقاتها بحسب  
 اعرف لخصوصية لا توجد في قيامها بالذهن وان كان قيامها بالذهن ايضا يوجب صحة ان يقال ان الذهن ذو مهية الحرارة  
 والزوجية والاستناع مثا فان اريد بمشتقات تلك المبادئ معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد  
 بها ما يفيد ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم وملتزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادئ في الذهن لا مجال  
 لانكار صدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه اذ ليس مناطه الا القيام والاحمول وان كان حلولها في الذهن نحو اخر من القيام  
 فقد بد من بيانه حتى يفتر في انه بل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انك اكلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل  
 المشتق في بعض المعاني لا ترفع الا مان عن الحكم بانتناع حلول ما يستحيل اكلول فانا لانحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق  
 كما نال ان الحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود مادام اسود لا لا متناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب  
 لجاز ان يحمل في الجسم الاسود بياض ونختص به اختصاصا ناعنا ولا يصح الحكم بانه ابيض هذا المختص كلامه الشريف و  
 انت تعلم ان هذا الكلام مع وقته ومثانته غير دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدلل على لزوم كون الذهن حارا  
 وباردا بحلول الحرارة والبرودة في الذهن وقيامه به فدفعه الجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادئ في الذهن صدق  
 مشتقاتها عليه مستند بان مناط صدق مشتقاتها هو قيام مبادئها اصليا وقيام تلك المبادئ بالذهن قيام ظلي فالجيب  
 مانع فلا يصح ان يطلب بيان الفرق بين القيام الذي هو مناط صدق المشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انك الى آخره ليس على وجه اذل الحكم بعدم حلول سبب في شيء بعد صدق مشتق عليه بل لعل الامر  
بالعكس ونحن انما نحكم بعدم حلول السبب في حكم الاسود حين هو اسود لا متنازع بحلول متضادين في شيء واحد في  
زمان واحد ولا يلزم على ما ذكرنا جواز ان كل سبب في اصل فيه اسود ولا يكون ناعثا له بخلاف واحد من الحلول اعني بحلول  
الاصل نعم يجوز ان يحل وصف حلول اطلب فيما حل فيه ضده حلول اصليا بحلول صفة الشجاعة حلول اطلبيا فحين قامت صفة  
الجبن قيا اصليا وبطلان هذا النوع من شكل الوجود على مذاهب من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن  
علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قيا اصليا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قيا اصليا خارجيا فاذا حصلت الشجاعة فحين قامت  
بصفة الجبن قيا اصليا وصارت عندها مستبعدة قيا اصليا فيكون الشجاعة والجبن كل واحد قائم به بخلاف واحد من القيام  
فيلزم كون ذلك الشخص شيئا ما وجبا ناسد والفرق بين ذهين القيامين شكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهني نفى  
كون الصورة علما اذ لا يكون للصورة على قيامه بل حصول ثبوتها غاية التحقيق في هذا المقام واجاب العلامة  
القوشجي عن حمل الاشكال بان حصول الاشياء في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه والقيام به بل هو من زمرة حصول  
الشيء في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا  
زوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلان بيانات سبقت منا لا يجدي شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية هي  
البنية فاذا تعقلها الذهن من دون نقص موهوماتها وحصلت في الذهن فاما ان تكون حين حصولها في الذهن قائمة  
بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وبهذا سقط توهم صدر الشيرازي في الاسفار من  
ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرهما اذا حصلت فهي ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا وباردا  
مثلا واعلم ان الامام تعرض في شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صحتها  
مستتجة عارة واجب عنه المحقق بان الاستدارة كانت جسمية كانت ذات وضع ويكون محلها لا محالة ذا وضع فيصير  
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي ذلك المحل له مستديرا وان كانت  
كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها  
والمحل حارا حاليا عن ضدها من شانه ان يشغل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جساما او قوة جساما  
تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون المحل له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن  
ولو كان قوة من القوى الجسمانية وجها هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن المستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا  
بحلول الاستدارة الجسمية فيه كان الغير مستقيما بحلول الاستقامة الجسمية فيه فاذا قصورت الاستدارة والاستقامة

محال ان الذين مستقيما ومستديرا معا وتجوز ذلك ان يكون خبر من القوة الجسمانية او محليا مستديرا وخبر آخر منها او منه مستقيما  
 فحش لان الخبر المستدير مثلا المستدير من بدر الفطرة فذاك ليس بمجداة اللازم ان يصير ذلك الخبر مستديرا عند حلول  
 الاستدارة في خبرية فيه عند تصور باو او غير مستدير من بدر الفطرة وانما صار مستديرا بحلول الاستدارة فيه فاختصاص خبر بحلول  
 الاستدارة فيه وخبر آخر بحلول الاستدارة فيه ليس له وجه على ان هذا كله خلاف لا يشتغل به العاقل بفضل الاشتغال  
 وتوجيه كل من مقتضيات مستدرة الخبرية العينية تجعل محليا مستديرا ونحن لما نقول بحلول الاستدارة العينية بعينها  
 في الذين لا يساعد ولا يلزم من ذلك ان يكون السلك الذي ذلك المحل آلة مستديرا كما لا يخفى والعجب ان يختص من  
 لزوم كون الذين حار بيان انه لا يلزم ان يكون صورة الحرارة المغايرة لها. وعلت جسا او قوة جسامية تجعلها مارة وذهابها  
 جارا في الاستدارة في فلكية ضرورة عدل عن هذا البيان في اجواب عن لزوم كون الذين مستديرا فانظر الى هور لار  
 اء حلام كيف خطوا في هذا المقام فاهم التناهي انقول بحصول الاشتياح والاشكال واما القول بحصول الاشياء بانفسها  
 فهو في غاية الاشكال في هذا الكلام وان فرضي بنا الى الاطباء كمن اراد ان يثبت على ما عرض للاصحاب في هذا الباب  
 مع ان فيه تمريضا لارباب الدباب واسد الموفق متحقق والمسلم للصواب قوله فان مناط الانصاف في اجواب قدر انصاف  
 بعض المتأخرين وجرى الشرح في تعليقه على سمجة ومصلحة ان كان له محصل هو ان الصورة القائمة بالذين لها اعتبار ان  
 الاول اعتبارا من حيث انها قائمة بالذين ككتفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبارا من حيث حقيقتها المرسله مع قطع  
 النظر عن قيامها بالذين فهي بالاعتبار الاول موجودة للذين ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ليست موجودة  
 للذين ومناط الانصاف اشئ بوصف ان يكون لوصف من حيث هو موجود لذلك اشئ واهمارة من حيث هي ليست  
 موجودة للذين حتى يلزم انصاف الذين بهما بل للوجود للذين هي احرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية واما مع  
 عزل النظر عن ذلك فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب مما سبق كما يدل عليه قوله ومن ههنا ان قد ظهر كما سبق  
 ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصومية لا بحسب الطبيعة المرسله فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها للذين  
 الالهوتيا الشخصية اى من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسله اى من حيث هي هذا محصل كلام الشارح  
 وانت تعلم ان هذا القول ليس له معنى غفلا عن ان يكون له مبدى اما اوله فلانا قد حققنا تبسيل هذا ان طول الفرق يستلزم  
 طول الطبيعة بل هو عينية فاذا كان للحرارة بما هي ككتفة بالعوارض الذهنية وجود للذين كان لها بطبيعتها المرسله ايضا  
 وجود للذين فيحقق مناط الانصاف فلزم المندور واما ثانيا فلان القول بان احرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية  
 موجودة للذين لا احرارة من حيث هي لا معنى له اذ لا يخفى اما ان يكون وجود احرارة للذين مسبوقا باكتنافها بالعوارض

الذهنية وهو صريح، بطلان اذ عروض المعارض تحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليه او لا يكون كذلك فيكون الحرارة من حيث هي موجودة للذهن فيلزم التصاف بها كما سلم الجيب وانما ثانيا قلنا ان اريد بكون مناط الانصاف هو وجود الوصف من حيث هو بالغير وان مناط الانصاف ان يكون الوصف من حيث هو بمجردهم الشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجوده بغيره على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بحسب التصاف بها وليس الموجود لها شيئا بالضرورة قطعا وان اريد بان مناط الانصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو لم يوجد منها لغيره فذلك مستقيم في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالمعارض الذهنية للذهن ايضا قلنا وجه عدم الانصاف وان اريد بان مناط الانصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعية مستلزم ان نفس ان الحرارة طبيعة ناعية سرور وحبوت في الخارج او في الذهن فلا يمكن ذلك في عدم لزوم انصاف الذهن بها اذا علمت في الذهن لعل لهذه الجواب وجبا لا حصل في الوجود في نفسه لا يدري ما اذا اراد بذلك فان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالمعارض الذهنية قد تم بقية موجوداته غير قائم في فعل فذلك صريح البطلان لان الحرارة عرضي احواله فانها من الكيفيات لمسوسة فهي باي اعتبار اخذت لتتميل قياها بنفسها ووجودها من دون الحلول في محل وان اراد به مع عزل النظر عن الاكتناف بالمعارض الذهنية موجودا مستقلا ليس الانصاف الى الموضوع لم يخلو منه ففيه ان جميع الاوصاف التي تصف بها الاشياء كذلك فان وجودها عرضي وجودا في نفسها اى وجود مستقل بلحظة اذا اراد انقسامها الى موضوعاتها انما لا يخلو من استقلالها لغير استقلالها لغيرها مع عزل النظر عن كل فهي موجودات في نفسها بهذا المعنى فان لزم من كون الحرارة من حيث هي موجودة في نفسها اى موجودة من غير ان يلحق انصافها الى الذهن بالقيام عدم انصاف الذهن بها لزم من كون سائر الاعراض موجودة في نفسها من دون ان يلحق انصافها الى موضوعاتها بالقيام عدم انصاف موضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان اراد بعض آخر فليس بين حتى ينظر فيه ثم انه لا يخيل ان يكون الحرارة باي هي الموجودة في الذهن ما قامت نفسها فيلزم كونها جبرلة وقائمة بالذهن فيلزم انصاف الذهن بها سواء قيل انها موجودة في نفسها او لم قيل فهذا الكلام لا يعيد شيئا قال لهم قدس سره ثم بعد التفهيم فذلك لان الاشياء عين وجودها في الخارج ليست بعلم فاذا حصلت في الذهن صارت علوما فلا يمكن ان يقال ان بعلم عين تلك الاشياء والاما انفسك عنها ذنبا وفارجا نظرا ان تلك الاشياء عين حصولها في الذهن يحصل لها وصف لم يكن حاصلها في الخارج صارت به علما فاما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود النقلي لتلك الاشياء وحصولها في الذهن او وصف غير فعلي انما يستلزم ان يكون العلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت به الاشياء علما نفس الوجود النقلي بالمعنى الانتزاعي وهو ظاهر البطلان ان اولاد وجوده لهذا المعنى الانتزاعي قبل الانتزاع والاعلم فيه متوقف على الانتزاع او قضاؤه وهو ما نفس يحتاج الى الاستدلال

[illegible]

بل مشترك في ذاتي واثباته لا يتم العلم كنه كنه لا يخلو عن شكال ولو استلزم اشتراك الانكشاف بين العلوم اجماع  
 مشترك حقيقة واحدة يتبادر مستلزم ليه مشترك انكشاف بين العلم المحضوري وبين العلم المحصول وبين علم الواجب  
 وعلما وغيره كعلم المحجرات مشترك حقيقة واحدة مبنية وذلك صريح لبطالان ولو اكتفى في التفاعل بيان ان العلم حقيقة واحدة تحصل  
 والصورة ليست كذلك فكيف في اثبات ان العلم غير الصورة كما لا يخفى قوله قيل عليه حاصله ان الاشكال كان جنبا مبنيا  
 على مسلمات القوم فلا بد وان يجاب عنه من قبلهم بوجه لا يتخمس انكار مقدمة سلبية من المقدمات المسلية ونها جواب بانكار اتحاد  
 العلم والمعلوم لمسلم عندهم فلا يصح قوله فتدبر فيه اشارة الى ان حاصل الجواب تاويل المقدمة القائلة العلم والمعلوم  
 متحدان بان المراد بالعلم في هذه المقدمة ليس ما هو العلم حقيقة بل العلم بمعنى الصورة العلية لانكار تلك المقدمة راسا  
 قوله ويمكن الجواب من قبلهم حاصل الجواب ان التصديق اذا تعلق بالمصدق به لا يكون متحدا معه لانه ليس قسما من العلم  
 حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاده مع ما يتحد مع المصدق به اعني التصور ونها الجواب انما هو اذا قرر الاشكال باننا  
 اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصديق بان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء واما اذا قرر باننا اذا  
 تصورنا تصديق لزم اتحادهما فلا يتصور بوجه لا يتصور في الجواب ايضا فيصح من قبلهم ان الجمهور قائلون بكون التصديق قسما من العلم وانما  
 ذهب الى كون المصدقين من لواحق العلم طائفة منهم ان يعاينهم كما عرفت قوله ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بين  
 التصديق والمصدق به بعد تسليم ان التصديق قسم من العلم وهو انما يتوجب ان قرانا اشكال بالتفسير الاول والآخر  
 ان هذا الجواب ايضا لا يصح من قبلهم اذ تنصيف العلم تصوري لا اتحاد مع المعلوم انما صدر من الاثر في قوله تحكم لا مساغ  
 له اذا الصورة هي خاصية من الشيء متحدة مع ذلك الشيء بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على تقدير حصول  
 الاشياء فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم اصله تصور كان اوله تصديقا قوله وانت خير بان ليس جوابا عن الايراد كما في حاشية  
 المصدر اذ بناه على كون التصديق من لواحق الادراك والجواب الذي اورد عليه انما هو بعد كونه قسما من الادراك قال المص  
 لان الحالة الادراكية قد خاطبت بوجودها الراس على خلطها ابطيا اتحادا ياتده حقا فيما سبق العلم ليس هو الصورة الذهنية سواء قيل بالشيء  
 مع ذى الصورة كما هو على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او بمغايرتها اياه كما هو رأي القائلين بحصول  
 الاشياء ونحقق انشاره تعالى وحقنا ان العلم بالاشياء الغائبة بمعنى مبدء انكشافها ليس هو نفس ذات العالم كما يظن  
 الشارح وبه يبي ان علما بالاشياء ليس املا منفصلا عن نفوسنا واللم تصدق بالعلم فاذا ان هو صفة من صفاتنا فائتة نهائيا  
 بنفسها نشاء لا تنزع العلم بالمعنى المصدري ونشار الانكشاف الاشياء عند نادى التي نعبر عنها بالهارة بدائش ولا بد وان  
 يكون لها اضافة الى المعلوم فهي صفة ذات اضافة يعبر عنها علما الماتريدي بالحوالة ان الخلقية والتأخرون بالحالة الادراكية



الا ان عارضا لما انفرد الوجود الذي سمي ارجحهم القول باضافة الى العدم الصنف فيما اذ لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلهذا اذ  
 الى الوجود الذي سمي فاما موجود في الذهن سوارا في شئ شئ وشبهه هو متعلق تلك الحالة وقد ذهب الى ان العلم هي تلك الحالة  
 اكثر الاعلام منهم العلامة المتشابهة حيث ذهب الى ان الموجود في الذهن امران الاول حاصل فيه من دون قيام به بنفس  
 المعلوم وان في تمام به بخلاف المعلوم هو من مقولة بحيث ومنهم بعض الاذكياء من المتأخرين حيث قال ان العلم حالة اذ كانت  
 حقيقة عند حصول الشئ في الذهن وهي تدق كل شئ الكاحلة في الذهن صدق عرضيا فان الشئ اذا حصل في الذهن  
 يحصل له وصف ويكمل عليه فيقال له صورة بلغة وبه محمول ليس نفس الموضوع والاكمل عليه حال كونه في الخارج فلهذا الحمل  
 فيسبيل حمل الكاتب على الانسان فالعارض من مقولة الكيف سوارا كان معروضا من هذه المقولة او من مقولة اخرى  
 انتهى وكلام المص مطابق لكلام هذا البعض لانه يفوق كل حمل هذا الوصف المسمى بالحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله  
 انها صلت علمها باتحاده مع الصورة في اوجدها حيث هي اكمل بما على الفرض عليه من ان الحالة قد خالطت بوجود الصورة  
 فلهذا ابطالها حتى يا فعلينا ان نثبت ما حق وبطل السامع فنقول قد حققنا اننا ان العلم صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم فلا  
 يمكن ان يكون تلك الصفة انتزاعية او ختمية وانما اول باطل اذ لو كانت انتزاعية فلها انتشار انتزاع وهو اما ذات العالم  
 والصورة الموحدة فيه او صفة اخرى وكل باطل لولا الانتزاعات لما حصل لها في نفس الامر قبل الانتزاع الا بان شئ انتزاعا  
 فلو كان ان يمكن مبداء انكشاف الاشياء صفة انتزاعية الا بان شئ انتزاعا فيمكن مبداء انكشاف حقيقة هو انتشار انتزاعها  
 فاما كان مبنيات العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما سيأتي وان كان هو الصورة فقد ضاع اطلاله وان كان  
 صفة اخرى فتلك الصفة هي العلم والكلام فيها الكثرة فان كانت انتزاعية طلوت الشقوق وان كانت الختمية تعين الشق في  
 من التزويد الاول وهو المطلوب واذا ثبت ان تلك الحالة صفة الختمية للعالم فنقول يستحيل اتحادها مع الصورة في الوجود  
 لانها لو وجدت باوجودها صفا ما ان يكون كل ما موجودين بالذات وهو صريح البطلان لان الوجود يختلف باختلاف المضامين  
 اليه لان اتحاد اثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجودا بالذات والثاني موجودا بالعرض واذا الصورة  
 موجودة بالوجود الظلي بالذات تعين على هذا التقدير ان كان موجودا بالعرض بوجودها فيلزم كونها منتزعة من الصورة وقد  
 بان بطلان في الشق الاول من التزويد الاول فهي غير متحدة مع الصورة في الوجود بل هي متعلقة لتعلق بالفعل بما وقع  
 عليه فالصورة معلومة بتلك الحالة وما يتوهم من ان المعلوم نفس الشئ بما هو هو والصورة من حيث قيامها بالذهن علم  
 فلهذا البطلان فيما سبق حيث يمكن على قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام بعلم فظهر من هذا  
 ما زعم المص من ان الحالة تحالط الصورة فلهذا ابطال اتحادها وما توهمه بعض الاذكياء من ان الحالة محمولة على الصورة محملا

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحالة انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحالة عندنا البعض وعند البعض على الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صريح السطوان اذ المبسوط لا يتخلل مواطاتا الا على افرادها وذاياتها وليست الصورة فردا للحالة ولا ذاتا لها وعلى الثاني يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو العلم لا غير ومن جوز كون الصورة ذاتا له او اركية فقد جوز كون الصورة ذات علم فجز كونها عالمة وانه علم لبعض اشرار ان الصورة والحالة حالتان في محل واحد وحمل شيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما كالمضاحك والمتعجب الحالين في الانسان في غاية السقوط اما اولاهما فلا حمل للحالة على الصورة مواطاتا لا العقل ومشتقا يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلا حمل شيئين في ثالث لو استلزم الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر نصوص النفس كالشجاعة وصح حمل التعجب على الضحك اي على انهما سبطل كون مناط الحمل هو المحمول كما زعمه ما ظن من ان حمل التعجب على الضاحك لمولها في ثالث ساقط اذ التعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افرادها ومثله الحمل اتحاده مع جوارها بالعرض والحال مع التعجب في ثالث هو مفهوم الضاحك واما ثالثا فلا حمل للصورة والحالة في محل واحد ليس كليهما كما ستعرف عن قريب فلا يمكن ان يجعل محمولها في ثالث مناط الحمل بينهما فم انه على الملصوق على بعض الذاكر ان الحالة القائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم باق لم يعلم وقامت بالنفس فلا يكون عرضية للصورة محمولة عليها وقد عرفت انه لا يمكن في كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها في ثالث وما يظن من ان الحالة بالصورة متحدت وجودا والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة به فثان قيام احد المتحدين بشي يستلزم قيام المتحد الآخر به ولا يلزم كون الصورة عالمة اذ مناط التلصق على شيء قيام سبده به لا الاتحاد معه ليس بشي اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات بل ليس باحد هاتين لانهما في ذاتهما فاما يكون اتحادا بالعرض فيكون اتحادا في الحالة منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحالة قائمة بالصورة في ذاتها انتزاعيا فيلزم كون الصورة سالمة قطعيا ومثله صدق المشتق على شيء قيام سبده به على النحو المخصوص ولو لم يسم في الخمس اتيان قياما بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس مناص صدق المشتق لانه ان لا يكون قيام المبادي بالانتزاعية بل بالاشتقاق لانهما مناط الصدق شتاتهما عليها بل يكون على تقدير قيام الحالة بالنفس بوساطة الصورة كقيام السرعة بالجسم بوساطة الحركة فيكون المتصف بالحالة اوله وبان ذات هي الصورة كما ان المتصف بالسرعة اوله وبان ذات هي الحركة ولعجب ان هذا ما ذهب اليه من ان سرعة تليق كون الحالة منتزعة عن الصورة قل ان الحالة قائمة بالذات لكونها متحدة مع الصورة وجودا وذاياتها في ذاتها سلكه في قيام المتحد الآخر به بعد القول بكون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة بذاته من غير ان يشرى بالعرض وبالمواظقة من انما كسب اقل بعض الشراح في شرح قولهم فلو انما بطيا اتحادا وهو قولنا في انفسنا من غير ان يشرى بالعرض وبالمواظقة من انما كسب اقل بعض الشراح في شرح قولهم فلو انما بطيا اتحادا وهو قولنا في

عليك ان الاتحاد والافتقار بالذات وليس بينهما اتحاد بالعرض فهو خلط الصفة بالموصوف لانه يصح حمل احدهما على الآخر موطئا  
او مشتقاً واذا سبيل الى القول بحمل الحالة على الصورة موطئا بنا على ان المبادي لا تحمل موطئا الا على افرادها واذ اتينا  
والصورة ليست فردا منها ولا ذاتية لها تعين الثاني على تقدير القول باتحادها بالعرض فيلزم كون الصورة عالمة فلا يري  
ما اذا امكن ان يخلط بالذات في البحث واجب من ذلك اقال بعض الاخر من اشرح من انه اراد بالخلط الربط للاتحاد بحمل الاتحاد  
في الوجود كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا ما يكون العلم معنى الحالة الادراكية نوعا محصلا بل فصلا النوع مركب منها ومن الصورة  
والغير لا يكون مندرجا تحت مقولة الكيف لان الفصل بسيط لا يصدق عليه مقولة هي بجنس الغير يتالف نوع محصل من الصورة  
والحالة هما حقيقتان متباينتان وتالف نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بدهية هي الصورة ليست معنى مبهما حتى يتصل بالفصل  
والقول بان الحالة جنس الصورة فصل فحش والافتقار الصورة بسيط وصدق عليها المقولة التي منها الحالة ولا يحصل  
حقيقة محصلة منها وهو كله باطل لا ينبغي للعاقل فصل الاشتغال به هذا ولعلك دريت بما دعيت من ان العلم صفة ذات اضافة  
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعيا فانما قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية واذا كان كذلك حال  
اتحادها مع الصورة في الوجود وانسراجها عنها فان الصفة لا ينزع عما وقعت عليه بل عما قامت به فلا مساغ لما نزع المص وما يتوهم  
بعض الاذكياء من اتحادها مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا وقوعيا  
كما ذهب اليه العلامة القوشجي الا ان قوله كصول الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما حمل عليه  
كلام المص لانه قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تفسيرها ما قط بل انما تفسير معلومة الا ان يقال مراده بالعلم  
الصورة العلمية فليس مقصوده من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والحالة بل بيان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بالخارج  
الحالة الصورة تعلق الحالة بها تعلقا وقوعيا الا ان قوله اتحادا لا معنى له على هذا التاويل واما ما افاد خاتم الحكماء قدس سره من انه  
يمكن حمل قول المص على انه مبني شراح التجريد وانما لم يحمل عليه لا بارقواه على التصرف فانه طالع شريح التجريد مرارا فلا حصله اذ قوله  
اتحادا لا يوجب عن ذلك حمل ما يدل لفظ الاتحاد بالمتعلق الوقعي بصرف كلامه الى مذهب شراح التجريد تحريف صرف و  
ما قواه على ما تفردت به فالامر فيه سهل اذ القول بقيام الصورة بالذات من كفاي فارقا بين مذهب المص وشراح التجريد ووجها  
لتفرد المص على ان تصحيح التفرد على تقدير حمل كلامه على اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اختاره قدس سره لا يفي يحتاج الى  
تمكث اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سابقا وقد عمل بعض اشراف كلام المص على ان الحالة صفة انضمامية  
عنده ومع ذلك جوز حملها على الصورة بنا على ما زعم من ان حلول الشيء في ثالث يستوجب الحمل بينهما وحمل الخلط الربط  
الاتحاد في قول المص على الحمل وقد عرفت فساد ما سبق مستعرف احتلاله في الدرس التالي انشا الله تعالى اذا عرفت

ذلك واتهمت بان الحق مذهب اليه شارج التجريد في القول بالحالة فلفظ ينك على وجه ما اوردوه الناظرون في هذه المقامات  
 عن ترك مراعاة تلك اليوسوسك جدلي بشكوكه واوبامه فاعلم ان المحقق الذي اتي بورد عليه في حاشي شرح التجريد بان ذلك نعم بالذهن  
 ان كان مغاير للمعلوم بالهبة فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان كان متحد معه فيبانه محيص عن الاشكالات الواردة على القائلين  
 بكون العلم مصورة ثم قال فان قيل انما كل بالشيء يقول يحصل الهبة بنفسها في الذين لا على طريق المحيرون فنقول به حقيقة كما هو  
 متفق البرهان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالهبة للامر المعلوم ودونه فخر القاد انتهى وانت تعلم ان هذا نعم مغاير  
 للمعلوم بالهبة وليس شجاء فان شجع الشيء هو مثاله المحاكاة بالهبة كالصورة المنطبقة في المرأة بالقياس الى ذي الصورة و  
 ليس هذه الحالة كذلك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيره بالا انما ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا في شرح قول المص  
 نعم فتعني حقيقة غير ان القائلين بالشيء والمثال لا يخاف لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم هو المحاكاة وان  
 اشباع الاشياء متعلقا بها ولو كان شجع عبارة عن مطلق امر مغاير للمعلوم بالهبة لكان المتكلمون ايضا قائلين بالشيء والمثال  
 فانهم يقولون بهذه الحالة كما حققنا فيما سبق وليس ان مركزه لك كما عرفت سابقا فليس هذا قولنا بالشيء والمثال وقد شبه المحقق  
 على ذلك ولذا احتج بالايراد بقوله فان قيل انما واجب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغاير بالهبة للمعلوم واذ قد بين وجود ذلك حال  
 على وجه السداد على حسب المراد فقد شبهنا القاد وادخلنا ان يرد وقد لا يخفى بما ذكرنا ان ما توهمه مصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الذي  
 معقولا على شارج التجريد من انه جمع بين المذهبين اى مذهب حصول الاشباع ومذهب حصول النفس في غاية السقوط اذ  
 القول بقيام الحالة ليس قولنا بحصول الشيء على ما حققنا كيف والشيء ما هو من الشيء ذي الصورة حتى كانه كالصورة المنعك  
 من الشيء المنطبقة في المرأة والحالة غير ما هو من ذي الصورة يوضح ذلك انما اذا تصورنا مفهوم الحيوان فذلك المفهوم يحصل  
 في ذهن عند القائلين والمثال ليس عين الحقيقة الحيوانية التي تترتب عليها الآثار من الانصفات بالحبس والحركة بل هو  
 مثال محاك لها كالصورة المنعك من زيد المنطبقة في المرأة فاطلاق الحيوان على ذلك المفهوم يجوز كاطلاق زيد على مثاله  
 والحالة المعبرة عنها بالنسبة امر آخر وادرك ذلك المفهوم وبي متعلقة بذلك المفهوم اولاً وبالذات وبالحيثية الحيوانية بواسطة ثانياً  
 وبالعرض واما عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها فذلك المفهوم هو الحقيقة الحيوانية والحالة لا يرب في انها مغايرة لتلك  
 الحقيقة متعلقة بها تعلق الفصل بما وقع عليه فالقول بوجود الحالة ليس هو القول بالشيء والمثال بل القول بالحالة يتأني  
 على ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بتقائق الاشياء كالحاصلة بانفسها في الذين وهو مذهب العلامة القوشجي ولهم والثاني  
 القول بتعلقها بمشابهة الحاصلة في الذين وهو الذي ذمنا اليه وقد بينا برهاناً وشيئاً ما راكنا فيما مر والثالث القول بتعلقها  
 بالمعدومات او الموجودات الخارجية وهو مذهب المتكلمين فتوهم كون مذهب العلامة القوشجي جعاباً بين المذهبين توهم بعيد

والجواب ان الصمد نفسه اعترض على المحقق المدعي بان القول بوجود امر متناير للعلم بالمهنية ليس قولاً بالشيء والمثال  
فكيف لم يخطر له بالبال ذلك في القول بان ذهب الخدات القوي جمع بين المذهبين ولكن السند يمين ويصميم والشعب  
يؤكل ويديم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما اركبه فاتم الحكماء في جواب ايراد الصمد من انه لا غاية في الجمع بين المذهبين  
اذ اول الدليل لا حاجة الى التكاثر الا ان يقال انه قد سري جواباً بمنزلة ما على سبيل المثال بعد استنباطهم ان هذه امور فائهم  
قد اتفقت البرهان على ان العلم بهي الحالة وان الصورة ليست عنما ولا كانية في الالكشاف سقنا ما يتوهم انه قول بلا دليل و  
ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كانية في الالكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال اننا اذ ارجعنا الى مجازنا  
لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجدانه وليحدث لنفسه ان اراد ان يتجلى الحكمة فطرة اخرى فاستقر الحق على عرشه و  
زيفت الاولاهم واشترقت شمس الحقيقة في وسطها بهاد النجابت سدول النظام وقد طبعنا الكتاب ب: رخصتنا الزم تحتها طاعتنا  
واشتباها بالمرام واحد في التوفيق والانعام قال المصنف كانه في الدوقية بالمدوقات نصارت صورة ذوقية تمثيل لما اتحد كانه  
ومما ملطها مع الصورة والمصنف كانه في الدوقية التي هي ادراك المدوقات تحتها طاعتها بالمدوقات هي الاشياء التي تتعلق  
بها الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية هي صورة مخلوطة بالكييفية الدوقية التي هي حال ادراكية فاذ تلك سائر الحامات  
الادراكية كالشغل والاذعان مثلاً وغيرهما من الاشياء التي هي متعلقات تلك الحامات فتصير تلك الاشياء صوراً مخلوطة  
اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك في الصورة مطلقاً انما نصارت علماً هي صورة عليه لنمطة الحام الادراكية  
مطلقاً والامر في توحيد النمطة والصورة الدوقية ورجوع الضمير في قوله نصارت الى المدوقات سهل فاما قال بعض الشارحين  
من ان الاول حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير نصارت راجع الى الحالة الذوقية فان المخلوط والاتحاد  
من الحامين ليس بجي كالا ينفى ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المصنف من اتحاد وجودي كانه والصورة فان  
صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة في الحواس والحالة مطلقاً سواء كانت متعلقة  
بالجزئيات او بالكلية موجودة في النفس فكيف يتصور اتحادها في الوجود ولا يصح ان يقال على ما حمل عليه بعض الشراح كلامه من  
ان الصورة والحالة ليست حالتين في محل واحد صور المحسوسات حالة في الحواس والحالة حالة في النفس وقد اضطرب  
هذا الشارح في وضعه فقال وجوابه انما ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس فان الجزئيات الحسية  
لا تحصل باحسانها في الذهن بل احصاها من غير ان خراسها لنفسه بها اولاً مماثل لها في الهيئة وكلام المصنف هنا ينبغي  
على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير تسليمه يجوز ان يكون تلك الحالة التي في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات  
هي الحواس والمحقق ان الادراك التصوري والتصديقي للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقيضية

الشخصية فان الازعان للنفس بالضرورة والنفيسة الشخصية ليست موجودة فيها لاقتناع حصول خبرتها فيها او كما تحتل الانتفات بالخبرتها  
 المادية وتحققنا اني ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصح المصباح بالمولدات بين الصورة والحالة وقولنا انما صارت علما معناه  
 انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة المادية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يدو الاشكال على من قال  
 بالحمل بالمواظات كمن يتقن فن المجازي لا ينكر ان يتقن كلامه ولا يخفى اضطرابه وقيل له وما احباب به اولا ليس يصح عند القوم ولا عند  
 المصنفات انما هو من كلام المصنف في مواضع من كتبه انه يوجب الى حصول الجزئيات العلمية باعيانها في الذهن على انما نسوق  
 الكلام في العلم الالهي فاما نعلم بدهية انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخيالية من دون الطباعها في الحالة كما هو  
 ذهب الشيخ لقول والرياضيين او الصورة المنطوقة في الجليدية كما هو رأي الطبيعيين من المشايخ وعلى التقديرين فلا سبغ تعلو  
 باتحاد الحالة مع الصورة اذا كانت قائمة بالنفس لا بالحالة ولا بحلولها في ثلث وما احباب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المذكور  
 فينا واحد وقد اعترف به القائل بفساده حيث قل والحق الخ وما فاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيها  
 سبق من ان الحالة متعلقة بالصورة لتعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك يتعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة في خلطها  
 رابطيا اتحادا كما يزعم المصنف والمصنف ان لم يصح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ  
 الحمل بقوله بالمواظات يدل على تميزه بالحمل بالاستشفاق مع انه ايضا غير متصور بين الحالة والصورة المحسوسة لا لتفاد الاتحاد في  
 الوجود ولا لتفاد حلول احدهما في الاخرى وانما حلولها في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة  
 عليها بالاستشفاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة لانها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما  
 يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات  
 الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكلها لتعلقها وقوعها وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية  
 وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها او كون الحالة وصور الكليات حالتين في محل واحد  
 ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشهاد وليس بينهما علاقة خاصة أصلا  
 ولعل لكلامه وجه الا حصله لعلك تحسنت بما قلنا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحواس مدركة  
 للجزئيات وعالمية بها ضرورة ان العلم على التقدير هي الصورة قائم بالحواس وقيام المبدئي ليشي يستلزم صدق المبتدئ  
 عليه قوله ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف تصور التقديرين بالنوع وان كان حاد في الواقع وصحيحا على  
 ذهب من يرى ان الحالة صفة منصفة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعره عبارة  
 المصنف وذهب اليه بعض الاذكياء من كونها انشراعية موجودة بوجود الصورة اذا كانت على هذا التقدير امر انشراعي والامر



الانتماعى لا حقيقة له الا حاصل فى الفعل او فردة سوى حصة على ما تشرع فيه المتأخرين انصر عليه بعض لا ذكيا فيكون هي تمام  
 حقيقة. فردا فيكون. فردا مستنتج بالنوع فلا يكون. التصور والتصديق اذ انهما فردان منها مختلفين بالنوع فافهم قوله  
 عليه بنار قوله تفردت قال فى الحاشية علم ان قوله تفردت مبنى على امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثاني  
 ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة فى  
 زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يبعد ان يكون مناط التفرد هو ال امر الثاني لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين فبهذا الشك  
 ايضا يفهم من تلك عبارات بعض المتأخرين انتهى قلت تعلم ان ما راجع على ان العلم هو الحالة المتغيرة للمعلوم وليس بها ما  
 تفرد به المصروف مع ذلك فالامر الثالث لا يقع فى نفسه فضلا عن يسلح وجهه للتفرد وان التحليل تصور متعلق بما يتعلق به التصديق  
 مجتمع معه ضرورة ومع هذا كله فلا يظهر نفسه المصروف لان العلامة القوشى يفتقر الى الحالة المنسجمة الى التصور والتصديق المتباينين  
 حقيقة وعدم اجتماع التصور والتصديق بالمعنى الذى ذكره الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة فى زمان واحد والوجه ان يقال فى  
 وجه التفرد ان القول بالحالة المنسجمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول بكونها معنى لفظا بصورة خلط اتحادها  
 تفرد به المصروفان العلامة القوشى لا يوجب الى اتحادها مع الصورة وجودا لبعض الاذكياء لا يوجب الى انقسامها الى التصور  
 التصديق المتباينين فوجاهل يقول انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معها  
 وجودا ما ظن بعض الشراح فى وجه استفرد من ان العلامة القوشى لا يقول بقيام الصورة بالذهن والمصروف يقول به وبعض الاذكياء  
 قال يحل الحالة على الصورة ولم يفتى به ليس بشئ اذ اختلف فى قيام الصورة بالذهن وعدمه خلاف على حiale لا تعلق له بالقول  
 بالحالة والمصروف ايضا قائل بحل الحالة على الصورة ليقوله اتحادها وجودا وهو مستلزم للعمل بينها كما لا يخفى قوله بذاتها بالنظر  
 الى الشك والاذعان قال فى الحاشية ولو كانا فى عبارة الكتاب يظهر منها ان يتصوره ان الحالة الادراكية التصورية مطلقا لا يخلج  
 الحالة الادراكية الاذعانية التصديقية لان الحالتين كلهما علمان يترتب عليهما الانكشاف فالنسبة التامة الجزئية قبل تعلق  
 الاذعان بهما مشكوك كانت او غير متكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان متكشف به ايضا الا ان الاذعان مبدء  
 للانكشاف على وجه الاقرار وتسلم بخلاف الحالة التصورية فهما لا يجتمعان بحسب التعلق بامرواحد فى زمان واحد اذ عند حصول  
 الاذعان يزول الحالة التصورية شك كان او واما لا تنزع اجتماع العلمين على امرواحد واما يظهر يتحقق النظر فى عبارة انتهى قلت  
 تعلم ان التصور المقابل للتصديق على انكارها ما هو متقنا للتصديق كالشك الوجه والاكاذيب ما هو غير متقنا ولا تحصيل  
 فالنسبة التامة الجزئية معين هي مدغنة معلومة بخبر من العلم الاول التصور الذى هو التحليل الثاني التصديق فالتصور والتصديق  
 بحسب التعلق بامرواحد فظهر له يتحقق لفظه فى عبارة المصنف ليس بشئ ثم لا يخفى ان التصور والتصديق من صفات

النفس او غيرهما من العالمين فهما عرضتان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لهما بل هما متعلقان بهما تعلقا وقوعيا  
 واشتباها الواقع في كلام المصنف انه ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد لغير المجتبعين بحسب التعلق  
 كالنوم واليقظة اعراضين لذات واحدة واما قال بعض الشافعيين من ان التصديق واخواته كالشك ليست عرضة  
 لمتعلقاتها كعرض الاعراض لهما ولا كعرض العرضيات لمعرضتها والتصور حقيقة ما عرض للذهن وصادق على  
 الحاصل فيه فالصور والتصديق كلهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرضي له واثاني بقيام نفسه وبينهما  
 العرض من بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلهم متباينان لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب اما ان حال  
 التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق  
 عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون معرضا لهما بالذات وهو باطل اذ من شئ واحد شيئين بالذات يستلزم ان يكون  
 له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون معرضا للحاصل في الذهن بالذات، مذهب بالعرض فله يكون  
 الذهن متصفا به فان العرض بالعرض لا يستلزم ان لقوات الا ترى ان السورة والمكانت، رتبة مجسم بواسطة الحركة لكنه  
 غير متصف بهما بل المتصف بهما هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون  
 عارضا للذهن بالذات والحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به  
 حتى يكون ما يعرض بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثلث لا يستلزم التصديق بينهما  
 وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عند الصورة الحاصلة في الذهن ليس معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا  
 التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن، الفرق بين القائم بالشئ والقائم بالشئ ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشئ قائم  
 بذلك الشئ فلا يخفى ان من الصورة ليس قائما بالمدر كبل بالذات والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه  
 كما زعمتم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي مذهب بني هذا الكلام فان كان بناءه على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق  
 سياتي في ان لهما بالصورة الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عرض من شئ منهما شئ منها وكان هذا على مذهب فيهما كما هما متحدة ان مع  
 الصور وجودا وهو صحيح للعرض الا ان يقال انه يربى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق  
 والشك وغيره من لواحق الادراك فهو متاخر فاسد على فاسد قوله والا فالادراك التصوري يجامع الاذهان البتة  
 على ما حققناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشئ واحد كما في  
 الغفنية المقبولة فانها معلومة بنحوين من العلم التحليل الذي هو التصور والتصديق وقد مر فلا نعيد قوله فاذا  
 تصور كنه التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال باننا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لازم اتحادهما بناء على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحددة مع متعلقاتها فاذا تصورنا كنه التصديق فما تصورنا منه يحل عليه  
 التصديق باكمل الاول لانه عينه لا يحل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما يتعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة  
 لما يتعلق به التصور دون التصديق انما التصور فهو غير محمول عليه باكمل الاول لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن  
 الصورة اى صفة وليس كذلك بل انما التصور به سبيل المعلومات بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور  
 ولا يصير فيه اصل قوله كما اذا تصور كنه مفهوم مجزئ فانه يصدق عليه مجزئ باكمل الاول لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم  
 ليس بواجب عن فرض الاشتراك قوله كعلم الى انه يعلم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة لما تصورنا بنفسها لا بحال  
 اخرى وانما تسلسل الحالات في الظاهر في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد تشكك بالشائع على معنى الحالة في بحث علم الوجوب  
 نسجانه انما كانت مكتشفة كان مشاطة لكث قبا نفس وجودها للقوة العاقلة فكما كان وجودها كان مكتشفة عند  
 من دون حاجته الى الحالة وقد لحظنا عليه هناك جدا فنزول الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخرى وعلى هذا التشبيه  
 الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة ليس متصورا اخرى كذلك علم الحالة ليس  
 بتوسط الصورة وان كان ذلك العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة يتعلق بحالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو بنفسها  
 وتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى وتسلسل غير لازم لان العلم بما يحدث بتوجه النفس والتفاتا به هو باختيارها فاذا كانت  
 النفس ملققة متوجهة الى الحالة وعلمها يحدث حالة بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة  
 وكذا فاذا غمضت عن التوجه والاتفات وقعت حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انما  
 اذا علمنا حالة انقائه بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكننا عالمين بها فصيح انتزاع علمها بالمعنى المصدري عن انتزاع تعلقه  
 عن الحالة فلا بد من فشار انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون فشار انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة  
 معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايقت العلم فيستحيل ان يكون فشار انتزاع العلم ايضا لا استحال ان يكون شيئا في فشار انتزاعه  
 ومصادقا لها بنفسه وقد تم تفصيل ذلك في بحث العلم لتصورى بما لا مزيد عليه في علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم  
 الصورة ليس بتوسط صورته بل يتعلق بحالة بها فكذلك علم الحالة قوله ومن هنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصول  
 معلوم بالشمع فالحصول ليس لعلم حقيقي فادور عليه انه كما ان معلوم الحصول معلوم بالذات كذلك معلوم الحصول فلا وجه  
 لعدم كون الحصول علما حقيقيا قال المورود ولعل فشار ظن توهم ان معلوم العلم الحصول هو الشئ الخارجى فانه المعلوم بالشمع  
 لانه قد يفتنى والعلم باق وبذا وهم فاسد فان معلوم الحصول هو الشئ من حيث هو لا الشئ الخارجى فوجه شائع كلامهم ذلك بعض  
 ان معلوم الحصول مكتشف بذاته لا بتوسط صورته بخلاف معلوم الحصول فان المكتشف فيه اولاً بالذات هي الصورة والعلم

في الحصول انما يكشف برسالة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضورى علما حقيقيا وعدم كون الحصول كذا  
 وتفصيله ان منشأ الكشف الاشارة حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولاً وبالذات بالصورة العلمية وثانياً وبالعرض  
 بالصورة فالكشف بالذات هي الصورة والتبع ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضورى وبالقياس  
 الى ذي الصورة علم حصولى فمعاذ الحضورى وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصول وهو ذو الصورة معلوم بالعرض  
 قوله واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع اي ذو الصورة معلوم بالتبع اي بالقياس الى الحالة المتعلقة بالذات بالصورة وثانياً  
 وبالعرض ذي الصورة قوله بخلاف معلوم الحصول بمعنى الصورة فانه معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وهي الصورة فهو  
 معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولاً وبالذات كما عرفت قوله واكتفى عندي هذا باختاره الشرح وتلاصته ان العلم هو نفس وجود  
 لعالم اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضوراً علمياً شرطاً للكشف لانه علم جازع على هذا ذهب الى ان  
 العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لا عتاده ان وجود كل شئ عين الواجب تعالى وانت تعلم ان العلم لو كان عبارة عن وجود العالم  
 فاما ان يكون عبارة عن الوجود المصدري او عن منشأ تنزاعه والاول باطل لان العلم سوار يري به المعنى المصدري المعبر عنه  
 بـستن او اريد به المعنى الحقيقي ليس عين الوجود المصدري اما الاول فلان المعنى المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخر  
 ما لم يكن احدهما ذاتياً للآخر ولا خاف في ان مفهوم العلم المصدري مباين لمفهوم الوجود المصدري فلا تصادق بينهما فضلاً عن العينية  
 والثاني فلان العلم الحقيقي ليس بانزاعى والوجود المصدري انزاعى والثاني ايضا باطل لانا قد حققنا فيما سبق ان منشأ تنزاع  
 الوجود المصدري في كل شئ عينه فلو كان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنى كان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم  
 ينقسم الى المتصور والتقدير وذات العالم لا تقبل الانقسام اليها ولان المعلوم الواحد يكون متصوراً ومصدقاً في زمان واحد  
 فلو كان ذاته علماً كان ذاته تصوراً وتقديراً فيلزم الاتحاد الشخصي بين التصور والتقدير فان قيل ان التصور والتقدير  
 ليسا نفس العالم بل صفتين من صفاته فذاك قول بان العلم ليس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصديق  
 ليس متما للعلم بل هو من لواحقه باطل كما سبق ولان العلم متصف بالبدئية والنظرية والعالم لا يصلح للاتصاف بهما والقول  
 بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل كما سبق في قولنا نقول العلم الحقيقي عبارة عن مصداق العلم بالمعنى المصدري و  
 لا خاف في ان العلم بالمعنى المصدري معنى اضافي ومصدق المعنى الاضافي يجب ان يكون ذات اصنافه فلا يكون مصداق  
 نفس ذات العالم واليه من الضرورات ان نسبة العلم بالمعنى المصدري الى مصداقه نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان  
 ونسبة الحيوانية الى حقيقة الحيوان فاشتركا العلم بالمعنى المصدري بين النفوس الناطقة والنفوس العقلية والعقول الخارقة  
 دليل على ان علومها مشتركة في حقيقة واحدة تلك العلوم افرادها فلو كان مصداق العلم نفس ذات العالم كانت النفوس الناطقة

والنفوس النفسية والعقول المفارقة مشتركة في حقيقة واحدة يكون هي افراد باو بو غير مستقيم على اصولهم فان قلت لو ازم من اشتراك  
الوجود المصدري اشتراك مصداقه لزم ان يكون علم الواجب سبحانه شايكا لعلم الممكنات في الحقيقة مع انه عين ذاته المتقنة  
قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدري غير متزعم عنه سبحانه بل هو من اشتراك بين علمه سبحانه وبين عموم الممكنات  
اشترك مصداقه قال لهم فقلنا إشارة الى بعض ما تحتمل على انه مبني من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح بذا  
الى انه يستدل على ان ثبوت تصور والتصديق تغاير بان لكل منهما لازم مختص به فان للتصور لزوم عموم المتعلق والتصديق  
لازم آخر هو خصوص المتعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وبذلك الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى  
الصورة للتصديق بمعنى الالوهية الا ان العلم بالانعمان عموم المتعلق من لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذه  
نسأت من الغفلة عن معنى المتعلق فان متعلق التصديق بالمصدق متعلق بوقوعي ومعنى خصوص متعلقه انه لا متعلق بمتعلقا وقولنا  
اما بالنسبة الثانية المجزية واليقالة هو عموم المتعلق بمعنى ان يكون المتعلق الوقوعي غير مختص بالنسبة الثانية المجزية وبما من  
لوازم التصور فان اختلاف بين اللوازم يدل على اختلاف ملزوماتها قطعاً شئ من غير اللوازم ليس بعارض للتصور بل بنيت  
فانها ليست معنى حدتها حتى يمكن ان يتعلق بشئ متعلقا وقوعيا فنفسه من ان يكون عموم المتعلق من لوازمها وعموم المتعلق الذي  
هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ في الذهن وبذلك المعنى ليس بمقابل لخصوص المتعلق الذي هو من  
لوازم التصديق حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونها مبنية للتصديق بالذات وبذلك هو بادي في ما لم يقله  
ثم علم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولاً في ان الحصول القديم بل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى  
الاول واخرون الى الثاني ثم اختلفوا في ان الحصول القديم بل ينقسم بالبدئية او بالنظرية او لا ينقسم بشئ منها فذهب  
الجمهور الى الثاني وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلاثة مذاهب الاول ذهب من ظن ان الحصول القديم لا يكون تصور  
ولا تصديقا ولا بدئياً ولا نظرياً والثاني ذهب من قال انه يكون تصوراً وتصديقاً ومع ذلك يكون متصفاً بالبدئية والثالث  
ذهب من ذهب الى انه يكون تصوراً وتصديقاً لكن لا يكون بدئياً ولا نظرياً واما العلم الحصري فقد اختلفوا على انه لا يكون  
تصوراً وتصديقاً على انه لا ينقسم بالنظرية البتة واختلفوا في انقسامه بالبدئية فجزءه الشارح ومنع الجمهور قائل الكلام في  
انقسام الحصول القديم الى التصور والتصديق فقد سألناه وحقنا هناك انه تصور وتصديق والظاهر ان من ظن خلافه لم يبق  
الكلام في انقسامه بالبدئية فلم يظهر له بعد اعتناؤنا بذكره ما هو ليس تمام كما ستقف عليه نشاراً من قتالي واما علم الواجب سبحانه  
فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصور ولا تصديقاً لانه عند علم حصري قال فاقم الحكماء قدس سره انه ان اراد بعد  
كونه تصوراً وتصديقاً على غير ليس مصداقاً للمصادق كالميلج من الاسفار فهو باطل بل كقصر صريح للعلم سبحانه مطابق لما عليه

المعصوم في نفسه الا لزم الجهل بوجاهة عالم بانه مطابق وهو التقديري والسميحية اجزائه عليم والعلم لغة هو التقديري المطابق  
بازم الثابت في الحديث الصحيح ان الصدق صدقك يا زيد وان اريد مجرّد الاصطلاح على ان علمه لا يسمى تصورا ولصدق ليقا فله  
مشاهدة فيه لكن لا يلزم منه ان لا يكون علمه تصورا ولصدق حقيقة نعم التصور والتقدير فينا صفتان زائدتان اما في الهامى  
سبب نفس ذاته لتقدير التصورات ولتصور المفردات فانها بذاتها سبب الانكشاف وهذا هو الحق. **بالاتباع الحق قوله** بناء على  
ان النظرية هذا دليل مشهور على ان المحصولي القديم والحضوري لا يتصفان بالبدئية والنظرية تقريرية ان البدئية والنظرية  
متقابلان ليستة والتقابل محصور في اقسام اربعة المشهورة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ الاعيان الخارجية وكنه  
لواجب سميحة ليست بدئية ولا نظرية ومن استعمل ارتفاع متقابلين بالايجاب السلب عن شئ ولا تقابل المتضاييف لا مكان  
تفضل احدهما بدون الآخر فيها اما متضادان اكان كل منهما وجوديا او ملكة وعدم اكان احدهما هو النظرية وجوديا والآخر هو  
البدئية عدميا والقديم والحضوري لا يمكن التماثل بينهما بالنظرية لانهما مستلزم الحدوث والارتسام ضرورة والاول ينافي القدم  
والثاني المحصور واذ لم يمكن التماثل بينهما بالنظرية لم يمكن التماثل بينهما بالبدئية اما على تقدير كون البدئية عدميا لها قان المتصف  
بالعدم يجب صلوحه للتضاد بالملكة فانه عدم صفة عما من شأنه تلك الصفة واذ لم يصلح للتضاد بالملكة اعني النظرية  
لم يمكن التماثل بينهما بالعدم اعني البدئية واما على تقدير كونها ضد اليا فلان التضاد باحد الضدين مشروط بإمكان التضاد  
بالضد الآخر اذ من شرط الضدية امكان توارده الضدين وتعاقلهما على موضوع واحد فلو تضاد بالبدئية جاز التماثل بينهما بالنظرية  
واذا يجوز التماثل بينهما بالنظرية فلا يتصفان بالبدئية اليهما لاسباب يسمين ولا نظريتين فالبدئية والنظرية من خواص العلم المحصور  
احداث هذا التقرير الدليل وادور عليه بوجه الاول ان تحقق المنافات بين البدئية والنظرية مسلم واما تعاليلها بالمعنى المصطلح  
المحصور في الاربعة فممنوع فان حصر المنافات بين التعاليلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة  
متانين وليس بينهما شئ من التعاليلات الاربعة اما الايجاب السلب لعدم والملكة فلكونها وجوديين اما التضاييف فلجواز  
تعقل كل منهما بدون الآخر واما التضاد فلا تناف تواردهما على موضوع واحد لتسايم المستقيم والمستدير لوعا عندتهم والحق ان حصر  
المتناهيين في المتقابلين بالمعنى المحصور في الاربعة في غاية الاشكال الثاني انه يجوز ان يكون بينهما تقابل بالملكة والعدم ويكون  
البدئية ملكة والنظرية عدميا فاللازم صلوح محل النظرية للتضاد بالبدئية لا عكسه حتى لا يكون القديم والحضوري متضادين بالبدئية كقول  
ان القول يكون لنظرية عدميا تقسّم الثالث ان ما يجب في التقابل بالملكة والعدم من صلوح موضوع عدم للتضاد بالملكة  
اعلم من ان يكون الموضوع صالحا لثبته ونوعه وبجسده القريب والبعيد فيجوز ان يكون مطلق لعلم جنبه للقديم والحضوري فيكون صاكين  
للتضاد بالنظرية بحسب جنبهما الذي هو مطلق العلم وهذا القدر من الصلوح كان في تضادهما بالبدئية ولقد اجاب عنه خاتم الحكماء



قدس سره بان يصلح بعض الموضوع او نوعه مطلقا يعني في تقابل الملكة والعدم كيف ولو كفى لصح التصاف كجواب السكون  
 الارادى نظرا الى صلاح جنسه ووجوبه بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلاح محل العدمي للتصاف بالملكة سواء  
 كان هذا الصلح محل شخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او بجنسه بالذات وله بالعرض شيء من المحسوس والقديم  
 لا يصلح للتصاف بالنظرية اصلا لا بشخصها بالذات ولا بنوعها وبنسبها كذلك لان التوقف على النظر ليس من اعاقل الاولية  
 للعلم المطلق وانما يتوقف العلم المطلق على لاجل التصاف بعلم المحصولي لحدوثه بهذا الكلام في نية التحقيق والحق في هذا الكلام  
 ان النزاع في التصاف القديم والمحسوس بالبداهة يرجع الى مناقشة لفظية ليس تحتها كثير من كل فانه ان يعتبر في مفهوم  
 البدهية صلاح موصوفها للتصاف بالنظرية فيها ليسا بيمين والافلا ريب في بابتها قوله في نظر حاصله ان المراد  
 بامكان توارده الضدين وتعاقبها على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا ياتي كل من الضدين ان يتعقب الآخر  
 او يتعقب الآخر وان ايت خصومية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير التصاف القديم والمحسوس بالبداهة  
 اذ البدهية لا تأتي عن ان يتعقب النظرية اياها على موضوعها وان ايت موضوعها عن ذلك بخصومية ذاتها قال في الحاشية  
 اقول معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طابعها مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب شيء منها  
 بالنظر الى طبيعته لظلال الموضوع حتى يمكن ان يتقبل من كل منهما الى الآخر وان كان لازمالا بالنظر الى خصوص طبيعته  
 ولذا قالوا لا عند الوجود ولا ريب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وصدور الموصوف بها وطبيعة البدهية تقتضي  
 انفار تلك الواسطة وان لم تقتض الحدث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منها ويتحقق بانتهائه بالنظر الى  
 مقتضى طابعها الا ترى ان العلم بالكنه بعينه يمنع ان يكون علما بكنه الشيء باعتماد الى معلوم بعينه فليس بينهما تقابل  
 التضاد فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم اذ من شأن العلم المحصولي الحادث والتصاف بانسبته على خلاف امر تضاد  
 لان المقترن به تقابل الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين انتهى واذا حصل ان الوجود الخاص للعلم والمعلوم كان مكتسبا  
 من النظر فاما يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن تعاو النظرية  
 والبداهة على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصوليا كان او محسوسا قديما كان او حادثا قديما  
 بينهما تقابل التضاد واما سوار قيل باختصاصها بالحصول الحادث او لم يقل به بل ليس بينهما الا تقابل الملكة والعدم ولا  
 يجب ان يكون موضوع العدم بشخصه صالحا للتصاف بالملكة بل يكفي صلاح نوع العلم المحصولي الحادث للتصاف بالنظرية  
 التي هي ملكة في التصاف بالبداهة التي هي عدم كما مر في النسخ السابق وقد دفع بهذا التحقيق النظر المذكور في الشرح  
 ولا يضر في التحقيق الاستدلال المذكور على اختصاص البدهية والنظرية بالحصول الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينها وبين كون التقابل بينهما قابل الملكة والعدم لا يصلح أصل المدعى بل يذكر اختصاصها بالحصولي الحادث نعم يزيل به  
 الإشعر بالاستدلال من جهة احتمال كونها متضادين على تقدير اختصاصها بالحصولي الحادث وعدم صحتها على تقدير تجزئتها لقضات  
 المحضوري والقديم بهما فان في الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما قابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا  
 ان ما اجاب فاقم الحكماء قدس سره من النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحادث من لوازم الهوية الشخصية فان مقتضى  
 بالعدم او عدمها من لوازم النسخ الخاص من الوجود وخصوصا الوجود والتعين متساويان فلو فرض انتفاء القدم او الحادث  
 انتفى التعيين والهوية الشخصية واذ كان الحادث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على  
 الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيا بي القديم بهوية عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاينة الآخر  
 على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بامر موضوع انتهى لا يصح ان يكون يقتضي الاحتمال التضاد بين البدئية والنظرية  
 على تقدير اختصاصها بالحصولي الحادث والبطالان ذلك الاحتمال على التقديرين بل كمال اذكره قدس سره الى ما حقه الشارح  
 في كلامه استدل لما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل كمال اذكره قدس سره الى ما حقه الشارح  
 ولخصنا محصله كما لا يخفى في انهم ما حقه الشارح وان كان حق في الواقع لكنه لا يصح على اذهب اليه من ان البدئية والنظرية صفتان  
 لنفس المعلوم وانها لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظرية لا توقف حصوله على النظر والبدئية لا  
 توقف حصوله المطلق عليه كما سيأتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدئية والنظرية تقابل التضاد كما  
 ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل بالعدم والملكة اذ من شرط التضاد اسكان توار كل من الضدين على موضوع  
 الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للتضاد بالملكة ومن مستحيل ان يكون شيئ الذي لا يتوقف  
 نحو انما حصل على النظرية لا يتوقف نحو من هي حصوله على النظرية فكيف يمكن ان توار بدئية والنظرية على موضوع واحد فكل واحد منهما على موضوع  
 الآخر والقضات محل البدئية التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا وحسب المعلومات  
 الخاصة حتى يمكن صلوح للتضاد بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينهما وبين البدئية او المعلومات حقائق مختلفة  
 متغايرة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها وهذا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال راسا  
 اذ بناء على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البدئية والنظرية وانتظار الاسباب السالبة  
 بينهما على المذهب لا سهيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى التضاد  
 العلم بالحصولي الحادث بالنظرية والبدئية انه متعلق بشئ يتوقف حصوله على النظرية او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق  
 عليه لا يخفى في انه كما يمكن التضاد بالحصولي الحادث بهما بهذا المعنى يمكن التضاد القديم والمحضوري بهما بمعنى انه متعلق

بما يتوقف مطلق حصوله على النظر او ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظرى ترتيب ذلك العلم على النظر  
 مانع لاعتناء المختصين والقديم بالنظرية بمعنى تعلقيها بما يتوقف نحو من انما حصوله على النظر فانهم **قوله** قل في الحاشية اعلم انهم  
 يختلفون في ان البديهة والنظرية بل بما صفتان للعلم الذات او صفتان للمعلوم بالذات او كليهما بالذات فذهب المحققون اسل  
 الاول وتبعهم المصنفين بالحق فالصفتان بهما اولاد بالذات هو العلم والمعلوم فانه يتصف بهما بالعرض اى بواسطة العلم واسطة  
 في العرض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشياء واكتشافها لا وجود المعلومات ولو في الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم  
 لا يتعلق الا بما يوجد عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم لزمان متصفا بالبديهة والنظرية بل العلم البديهي والعلم النظرى مختلفان  
 بالشخص فاعلم المتوقف على النظر غير العلم الذي لا يتوقف عليه نعم ذات المعلوم قد تكون بديهيية وقد تكون نظرية بمعنى انها قد  
 تتعلق بهما علم لا يتوقف على النظر فتكون بديهيية بالعرض وقد تتعلق بهما علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذهب  
 الآخرون الى الثاني فذهب من ذهب الى انهما صفتان للمعلوم مختلفان باختلاف الاشياء والافات فالمعلوم الواحد قد يحصل  
 للشخص بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر والشخص آخر بالنظر فيكون بديهييا ومنهم من قسّم انهما صفتان  
 للمعلوم لا يختلفان باختلاف الاشياء والافات فذهب ان يكون معلوم واحد نظريا وبديهييا ولو في وقتين ولو بالنسبة  
 الى شخصين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سبيلية في التفسير وذهب بعض الشراح الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله ان اذا  
 علمنا شيئا فبناك امور الاول الحالة الانجلابية التي هي سبب الاكتشاف حقيقة كما حققناه الثاني صورة ذلك الشيء الموجودة في  
 الذهن القائمة به سواء كانت مغايرة له كسبيلية او متحدة معه بحسبها على اختلاف المذاهب ولتلك الصورة اعتباران  
 الاول اعتبارا من حيث انها بديهية شخصية قائمة بالذهن والثاني اعتبارا من حيث نفس بديهيها بما هي هي الثالث ذلك  
 الشيء ذو الصورة وله ايضا اعتباران الاول باعتباره من حيث انه شخص خارجي الثاني باعتباره نفس بديهية المرسل من حيث هي  
 هي وهذا الاعتبارين الاعتبار الثاني من الامرات في على نذهب العالمين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فان البديهة من  
 حيث هي هي محفوظة عندهم خارجا وذهبا اذا تمجد بها فاعلم ان الامرات خارجي بما هو كذلك ليس بديهييا ولا نظريا لانه ليس متبنا  
 على النظر ولا حاصل للمدرك بل نظرية ليست البديهة والنظرية من اوصافه اما بديهية من حيث هي هي فعلى نذهب العالمين بحصول  
 الاشياء لا حصول لها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامرات خارجي فوجودها لا يصلح للتوقف والترتب على النظر حتى يكون هي  
 بديهيية او نظرية وعلى نذهب العالمين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يكون هي موجودة في الذهن بعين وجود الصورة  
 البديهيية فان كانت الصورة البديهيية نحو وجودها في الذهن صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هي البديهيية كذلك والافلا اذا  
 يتصور ان يكون الصورة البديهيية غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود البديهيية من حيث هي هي للمدرك الذي هو

وجود الصورة في الذهن صاحي للترتب على النظر كيف واقتدار المطلق الى علة واستغفار الخاص عنها في نحو واحد من الوجود غير  
مستقل فليظفر في ان الامر الثاني اعني الصورة الذهنية بل يصلح ان ترتب على النظر حتى تكون نظرية او ذهنية ام لا نقول  
انها لا تصلح ان تكون مترتبة متوقفة على النظر اولاً وبالذات كيف وكثيراً ما يتفق انه يحصل في اذناننا صورة الموضوع المحمول  
ولسته ولا يحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع كما في حالة الشك ثم اذا علمنا النظر الى لنا البرهان فيحصل لنا الاذعان  
بالنسبة من دون ان نريد على الصور الذهنية الموجودة في حالة الشك صورة ذهنية اخرى حتى يكون هي المترتبة على النظر  
فانما ترتب على النظر نفس الاذعان وهو قسم من احوال الادراكية التي هي العلم حقيقة ولا يمكن ان يقال بان الصورة الموجودة  
حالة الاذعان غير الصور الموجودة حالة الشك والمرتب على النظر هي الصور الموجودة حالة الاذعان وذلك لان الصور  
الموجودة حالة الشك باقية حالة الاذعان الا لما استمرالاتها اليها اذ لا سبيل الى تقارباتها مع تهمل الصور هذا  
ولما لم يكن للترتب على النظر هي الصورة الذهنية لم يكن هي الصورة من حيث هي مرتبة على النظر فلا يكون النظرية ولا ذهنية  
صفتين للصورة الذهنية بما هي شخص ذهني ولا لما هيها من حيث هي هي فحين ان يكون الترتب على النظر وعدمه المقابل له  
من الاعراض الاولية للعلم بمعنى احوال الادراكية واما المعلوم بمعنى الصورة الذهنية فانما يتصف بها بالعرض فمعنى  
كون المعلوم بديهياً او نظرياً كون علمه بديهياً او نظرياً نعم من المعلومات ما علمه بالنظر اكثر كالاوليات ومنها ما علمه دون  
النظر انذكر بعض الاحتمالات لكن لا يلزم من ذلك كون البديهة والنظرية صفتين للمعلوم اولاً وبالذات اذ يصلح  
للمرتب على النظر اولاً وبالذات هو العلم كما عرفت ولا يربك الوهم بان المترتب على النظر ما هو المقصود منه ليس  
المقصود منه تحصيل حقيقة العلم فالمرتب على النظر ليس تحصيل حقيقة العلم فانظرية وما يقابلها ليس من اعراض العلم اولاً  
بالذات وذلك لانه ان اريد بعد كون المقصود من النظر تحصيل حقيقة العلم انه ليس المقصود منه تحصيل حقيقة العلم  
بوجوده انطلق الذهني فسلم لكن لا كلام في ذلك اذ المدعى ان المقصود من النظر المرتب على نفس العلم القائم بالمدرک  
الموجود فيه بالوجود الاصل لا صورة الموجود فيه بالوجود الظلي وان اريد به ان ليس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود فيه  
بالوجود الاصل فمحمل المقصود من النظر هو العلم بالاشياء لا نفس تلك الاشياء وما يقال من ان المقصود من التمهيد حصول  
كيفية المدرك من افراد العلم كان فالمرتب على النظر هو المعلوم في غاية السقوط فان المقصود من التمهيد هو العلم بكيفية  
المدرك واكتشاف المدرک لا وجوده وحصوله بلا اكتشاف فاذا حصل المقصود اعني العلم بكيفية المدرك حصل مشخصاً  
نفس قياسه بالمدرک فقد تحقق ان البديهة والنظرية صفتان للعلم حقيقة وان الحق هو المذهب الاول وظاهر لطلان  
المذهب الباقيت البنية على ان المعلوم يترتب اولاً وبالذات على النظر ويستقن على وجود

اخرا لها نشاره تعالى حيث يأتي الكلام على تعريف النظري واما المذهب الرابع فقد امكنه بعض المشرك قائلين  
 وجود الطباع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهبا فقد يكون التقدم طباعا كما قالوا في وجود طبيعة الصورة  
 الجسمية فانه على وجود الهيولى وهو على الوجود الشخصي للصورة وعلى العلة على وجود طبيعة الجسمية على وجودها الشخصي قد يكون  
 مستتبعا حصنا كما في وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول سبق من الثاني وتوقف الاول وترتب على علة سبق من  
 توقف الثاني وترتب عليها فالمكتسب بالنظري الطباع الكلية فان الجزئيات لا يكون كاسية ولا مكتسبة والكاسب على  
 الوجود الذاتي للمكتسب فالطباع الكلية التي هي المعلومات اذا نسبت الى علتها يكون سبق بالتوقف والترتب على علتها  
 اي الكاسب على الاشخاص الجزئية الذهنية القائمة بالذات من النظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول  
 واسطة في العرض من الثاني فان الوصف لا يتعد فيها وهما تعد ووصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة في العرف  
 فالبدئية والنظرية صفتان للعلم والعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العرف والمعلوم فقط بمعنى نفس الواسطة مطلقا  
 فان التوقف على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات تحقق الواسطة  
 في اثبات انتهي كلامه لخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اول فلان هذا الكلام مبني على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة  
 بالذات والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هي وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلان ما قد بينا آنفا ان التوقف  
 على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلائية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسله والعجب ان هذا الشارح قائل بان  
 العلم هو الحالة المتغايرة للصورة وان الازعان في منها حقيقة ثم يزعم ان المرتب على انظر ليس هو الازعان بل هو الصورة  
 الذهنية وطبيعتها المرسله وقد بيناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل ثاب وجود الطباع في الخارج فلا يتم  
 على رايه انقول سبق وجود الطباع على وجود الاشخاص خارجا وذهبا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسله معنيين الاول  
 وجودها الالهي المستمر بتتابع الاشخاص وهو غير مرسوم بخصوصية شخص اصلا الثاني وجودها البعيني وجود الفرد الخاص  
 بوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد في الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود  
 طبيعة الجسمية على وجود الهيولى ووجود الهيولى على الوجود الشخصي للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على  
 زيد لان وجود زيد مثلا مسبوق بوجوده ووجوده مسبوق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثاني عين  
 وجود الفرد في الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا في الواقع اذ سبق بلا تغاير غير محذور فالله واصل ما علمه ان  
 العقل يقرب من التحليل لتحليل ذلك الوجود الى ماهية مرسله وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما في الواقع بل في لحاظ العقل فهذا  
 القائل ان اراد وجود الطباع المرسله الذي حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهي فهو ليس بتوقف على النظر اصلا كيف

والوجود الالهي غير مبرهن بخصوص وجود شخص ما فيجوز ان يحصل طبيعة الصورة الذهنية المتوقعة بخصوص وجودها على النظرية النظرية  
 في ذهن من الاذنان فلا يكون الوجود الالهي طبيعيا متوقفا على النظر اصلا فضلا عن ان يكون التوقف على النظر ثانيا واولا  
 وبالذات للوجود الالهي وان اراد بوجود الطبايع المرسدة الذي حكم بتوقفه على الكاسب والنظر ابرهين وجود الفرد متوقف على  
 الكاسب والنظر مسلم لكن توقفه برهين توقف وجود الفرد على الكاسب والنظر اذ لا تغاير بين هذا الوجود وجود الفرد في الواقع  
 حتى يكون في الواقع توقفا ان احدهما توقف وجود الطبيعة وثانيهما توقف وجود الفرد بل انما يتحقق في الواقع موجود واحد  
 وجود واحد لتوقف واحد فلا تعد ولوصف التوقف والترتب في الواقع كما زعم حتى يكون شهود التوقف بوجود الطبيعة وسطة  
 في شهود توقف وجود الفرد بل لا ريب في ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للصورة الذهنية الشخصية الطبيعية  
 الصورة بما هي هي كيف ومن الممكن ان يوجد طبيعة الصورة بالنظر في ذهن من الاذنان فلا يكون التوقف على النظر من اعراضها  
 الاولية وانما هو من اعراض الهوية الشخصية للصورة وكل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالعرض  
 فالتوقف على النظر انما ثبت لطبيعة الصورة بالعرض اي بواسطة العرض من فائدة ثابت للصورة الذهنية الشخصية اولاد  
 بالذات ولطبيعتها في ضمن تلك الهوية الشخصية واما فاسا فلان معنى قولهم الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة برهان علم  
 الجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا لانهم من ان العلم لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بل الكاسب المكتسب هو المعلوم فان  
 المكتسب بالبرهان هو الاذنان ثبوت محمول نتيجة لموضوعها والكاسب لهذه الاذنان هو الاذنان بالتقديرات وبكذلك في التقدير  
 فالعلم هو الكاسب المكتسب نعم العلم بالجزئيات لا يكون مكتسبا ولا كاسبا كما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله بل الحادث قل  
 في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التقييد بالحصول ايضا لان بين الحادث والحصول عموم وجب انتهي وهو ظاهر فان الحصول  
 الحادث لا يكون بدسيا ولا نظريا عندهم كما مر قوله ومن ثم جردوا قال في الحاشية لا يخفى عليك ان هذا التجزئة لطبايعه  
 على انها من صفات المعلوم حتى يكون الامر الواحد بدسيا ونظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا اهل  
 كونها من صفات العلم لان العلمين مختلفان بشخص فيمتنع ان يصير النظري منهما بدسيا وبالعكس الا ان يتكسبا بامته  
 فيراد بالنظريات ما كانت علومها نظريات لا انفسها انتهي وانت تعلم ان القوم عرفوا النظري بالتوقف على النظر ومع  
 ذلك جردوا ان يصير النظريات باسرها بدسية عند صاحب القوة القدسية فعلم انهم لم يريدوا بالنظريات في هذا التجزئة  
 النظريات حقيقة والاستحالة ان تصير بدسية تحقيقا لمعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو ارادوا بها  
 النظريات بالذات فلا مسلغ لهذه التجزئة والالم تكن متوقفة على النظر فعلم ان هذا التجزئة مني على ان استصف بالبدسية ونظري  
 اولاد بالذات ليس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر والالم المعلوم فهو ليس بتوقف



بالذات على النظر والالام يكن حصوله بلا نظر تحت معنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان يكون نظريا  
تارة وبديها اخرى فهذا التجوز وان كان في براني كون الهديته والنظرية من صفات المعلوم لكنه نفس على انها من صفات  
اعلم حقيقة فوضع استحقاقه تفريع هذا التجوز على كونها من صفات العلم كما وقع من المص **قوله** فان ما يترتب على النظر في  
ان المترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكث فيها عند المدرك واما نفس الشيء فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك لا بالنظر  
فهو بنفسه ليس مترتب على النظر اصله واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس مترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مترتب على النظر  
فالترتب عليه اولاد بالذات من اعراض الصورة العلية كما حققنا حيث ابطنا ما قلنا عن بعض الشايعين من كون النظرية  
والهديته صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشيء من حيث هو فانه يكون مترتبا على النظر بواسطة ترتيب وجوده  
اعني الصورة العلية عليه فانه في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظرية بما يتوقف حصوله على النظر  
الحصول عبارة عن الوجود الظلي والوجود الظلي شأن نفس المعلوم فالصفت بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية  
السطولان الحصول المأخوذ في تعريف النظرية ليس بمعنى الوجود الظلي بل بمعنى الوجود للعالم وهو شأن ما هو منقذ للعالم  
نفس الشيء ليس صفة للعالم فانه يكون هو بديها ولا نظريا **قوله** انما هو علم المعلومات هذا ظاهر ما علمناك فيما سبق فان الصورة العلية  
قد يكون موجودة في الذهن ولا يوجد الا ذعان ثم بعد اكمال النظر وتبشيم البرهان يحصل الاذعان فالقصد من النظر المرتب  
على تبشيم البرهان هو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** وايضا المفيد لقوم الشيء في الكلام مأخوذ من كلام صاحب الافق المبين  
فانه زعم ان نفس تقرير الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما يستند الى الجاعل واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس وجودها  
الهيته ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض وانت وكل من سيجي ان يخاطب به تعلمان ان هذا اللفظ بلا معنى لان الوجود  
متراعى لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمنشأ اشتراكه فاشترى سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا يتحقق للوجود  
في الواقع وانما يتحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاعل الوجود واشترى سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثر  
علة الا بمعنى كون منشأ اشتراكها وهي نفس الماهية اثرها فاشترى علة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة هي نفس الماهية  
والوجود ليس بجاعل من زائد عليها بل هو متبصر عن منسوخ الماهية التي هي اثر العلة والذات فلا تنزع عن الصواب ولا  
تصنع الى غيب الغراب واما سائر العلل قال في الحاشية المراد بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة العلول كالشرائط فلا يرد  
انقضاء المادة والصورة انتهى لا ينبغي ان انقض لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي يلك الشارح  
في التقليد قبل ان يحكمه فانه حكم بان الجعل البسيط انما ينسب الى الجاعل الحق بل مجده وان سائر العلل مما يتوقف عليه  
الجعل المؤلف اعني عليه الوجود وقد اصر على ذلك فانقضاء المادة والصورة واراد عليه فانها علمتان لنفس الماهية قطعاً

واما ان اثر العلة السامية هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق الوجود كما سبق تحقيقه للوجود وستر عن نفس الماهية كل من العلة  
 التي هي انوار للعلة السامية علة اولاد بالذات نفس الماهية وثانيا بالعرض للوجود والى ما قبل في ذلك الحكم سوارا بالوجود  
 فلا يصلح ان يكون اثرا بالذات شي من مفضل كيف ولا يتحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا شي من مفضل بالذات واما تحقق  
 بنسبة النزاع في الواقع فهو عين لغير الماهية فالقول بكونه اثر للعلة هو قول بكون نفس الماهية اثر للعلة فافهم ولا تلقت الى  
 مجازات صاحب الفهم قوله فاذا تم نصاب يتوقف عليه الوجود من كلام صاحب الافق المبين وهو كما نرا لفظ ليس تحت  
 معنى فان لم يتوقف عليه الوجود كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود كما حصل في الذهن فهو ليس من مفضل شي صلا فان  
 حصول مفهوم الوجود في الذهن لا يتعلق به الوجود شي الذي في علمه الكلام وان كان يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه  
 نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه لا بالذات فتوقف الوجود عليه ثانيا وبالعرض من حيث توقف نشأته قوله حصل الوجود  
 ان اريد حصول الوجود تحقق مصداقه فيكون اثره المترتب على مفضل بالذات هو نفس الماهية على خلاف ما فهم وان اريد بتحقق نفس الوجود  
 فلا يتحقق نفس الوجود في الواقع قوله فالأمر المعلومه وصل الايراد ان نفس الشي الذي هو المعلوم اثر بالذات نفس الماهية على  
 هو الأمر المعلومه المترتبة بتحصيل المجهول ليست بجاذبة لثبات الذات لا يكون هو نفس شي فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل شي  
 من حيث الحصول الذي هو العلم وانت تعلم ان هذا لا يرد في غاية سقوط ما من هذا التقرير منها على امر فاسد وهو ان نفس الماهية  
 ليست اثرا للشي على سائر مفضل ان اثره على مفضل بالذات نفس الوجود قد عرفت فساد فيمارو لغيره لتمام هذا التقرير لزم منه ان يكون المترتب  
 على النظر بالذات نفس الوجود الصورة وهو ليس بعلم لا شي من حيث الوجود الذي هو العلم فلا يتم التقريب والبيان ان اريد بقوله هو  
 بشي من حيث الحصول الذي هو العلم شي المأخوذ مع الوجود فليس هو العلم ان شي المأخوذ مع الوجود انما يتحقق في اعتبار العقل  
 وان اريد بشي من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضمما الى شي وان اريد بشي المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن  
 فهو اثره على مفضل بالذات يكون مترتباً على النظر كذا في المورود من ان ليس الماهية الا اثره على مفضل بالذات دون سائر المفضل التي منها النظر  
 لعل كلامه جهل استحصله قوله لانه رفع بان الظلي تابع قال في الحاشية توضيح ان شي اذا حصل في الذهن قام به اكتشف بالذات  
 الذي فيه فيشعر بتخليها بوجود العقل يترب عليه لا فاعلم ليس بهما موجوداً حقيقة غير ذلك الشخص الذي هو ان شي من حيث هو هو علم  
 الصورة يحصل ارتباطه مع العقل بوجود صورته فيه كما للمشي بوجوده في المرأة به يقال لانه موجود في العقل بمعنى انه اثر  
 به ارتباط مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجازاً نعم قد يلحق العقل ذلك  
 الشي مع كل النظر عن تلك العوارض فيكون الشي من حيث هو موجوداً في هذا المأخذ حقيقة فهذا المأخذ بخصوصه  
 يكون طرفاً للمأخذ والتفكيرية باعتبارين وهذا النوع من الوجود احق بان يسمى وجوداً ظلياً

ما يفرج عن النسخة اول ان الذي هو سبب الآثار وبنهاية ترتب عليه تلك الآثار واتباع الاول فلا يصلح للمعلوليات بالذات فان في  
 المعاد يتيسر بعد تحقق العلم والعلامة ويمكن ان يقال ان الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجوه لان العقل مجرد الاشياء من  
 العوارض الخارجة فيحصل بها ارتباطها بالذات في الذهن اول بنفسها بجزء عنها هو وجوده في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم تصير  
 بالذات كمنفعة بعرض لذته فيكون لها وجود يترتب عليه ان تلك الآثار لها وجودا صلي كما ان الاول هو الظلي  
 فلا شيار في الذهن وجود حقيقة صديقه في نفسه وانما هو بغيره فتم كلام القائل وانما دفع الدفع انتهى وانما وكل من  
 يستحق ان يطلب بعلامان ان كل ما ذكره قول ليس تحت طائل وانما ما ذكره اول الاطلاق الصورة الذهنية القائمة بالذات  
 فرد حقيقه الشيء من حيث هو موافق ما لا لا صورة كما هو سبب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فوجود الصور  
 الذهنية في الذهن هو بعينه وجود الشيء من حيث هو كما ان وجوده في مثله في الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية  
 الشيء من حيث هو هو وفرد متحدان بالذات في الواقع فوجودها واحد فالشيء من حيث هو هو موجود في الذهن حقيقة لا كما  
 رجم من انه ليس موجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجد حقيقة وقياسه على ارتباط المرئي بالمرأة بوجد وشبهها  
 فاسد لان المرئي ليس متحد مع شئها حاصل في المرأة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكاة فنسبة وجود المرئي الى المرأة بانها  
 تجوز بالنسبة وجود الشيء من حيث هو الى العقل بانه فيه حقيقة ضرورة حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا يمكن ان  
 يقال ان كلامه مبني على القول بحصول الاشياء اذ لا يستقيم على ذلك سياق كلامه وسابقة معنى قول ان الشيء اذا حصل في  
 الذهن وقام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشيء في الذهن بل شئ وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير  
 الوجود للشيء من حيث هو هو في ظرف الملاحظة حقيقة بل الموجود في ظرف الملاحظة اذ ذاك شئ لا نفس هذا ولا يخفى ان  
 كلامه منها فت فانه حكمه في صدر كلامه بان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به كلف بالعوارض الذهنية فيصير شئها مقبلا  
 ثم نفى وجود الشيء من حيث هو هو في الذهن ولم يخطره بالبال ان الحصول في الذهن والقيام به هو الوجود فيه بالشيء  
 بما هو ملحوظ من حيث هو فليس معلوما للعلم بالشيء او تحقق العلم غير متوقف على الملاحظة الشيء من حيث هو فولا كلامه منها  
 في وجوده اذا الكلام في وجود العلوم وبنفس الشيء المعبر عنه بالشيء من حيث هو فاذ اعلننا معنى الانسان مثلا فالعلوم  
 نفس معناه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو فان العلم لا يتوقف على ذلك لانه في الوجود الظلي ليس مترتبا على النظر  
 فتتحقق بعد تحقق العلم والمعلوم فليس في الوجود الظلي المنسوب الى المعلوم التابع الاصل ولا كلام في هذا  
 الوجود كما رجمه والصورة الملحوظة بهذا الملاحظة معلومة للعلم وراى العلم المتعلق بالشيء لاسن هذه المباشرة وهذا العلم هو تلك  
 الصورة الملحوظة بما هي هي القائمة بالذات على راي القائلين بان العلم هي الصورة المتحدة مع المعلوم فافهم قال العلم

مع وضوح لا يخلو عن قوة واما ذكره ثانيا بقوله ويكون ان يقال الى آخر ما قال فلان حصول ما بهيات الاشياء مجردة عن العوارض  
الخارجية في الذهن بوجوده في نفسه لا يترتب عليه الاثار ثم قيامها بالذهن واكتناها بالعوارض الذهنية غير معقول لانها حقا  
فيما سبق من حصول شيء في الذهن عبارة عن الحصول فيه القيام به فلا يعقل تأخر قيامها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان  
التأخر في الحفظ العقل ادلا يعقل التقدم والتأخر بين الشيء ونفسه فلا يتصور تأخر القيام الذي هو عين الحصول عن الحصول  
وقوله بوجوده في نفسه ان اراد به وجوده مستقلا في محل فهو صريح البطلان اذ الوجود في الذهن هو الوجود في المحل ان اراد  
بالوجود مستقلا في المحل على نحو وجود الاعراض في محالها فهو القيام لا غير ثم لا ينبغي ان يحصل تخوّن بوجودها لهية في مرتبة  
الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون شخصية او تكون مبهمة والثاني باطل اذ لا وجود لهم من دون الشخص  
اصلا وعلى الاول اما ان تكون فتشخص خارجي وهو صريح البطلان اذ المبهمة في مرتبة الحصول في الذهن مجردة عن  
الشخصات الخارجية او تكون فتشخص ذهني فتكون قائمة بالذهن قطعاً في تلك المرتبة وبالجملة فما ذكر من ان شيئاً  
وجودي في الذهن احداهما على والاخر مصل في غاية السخافة على ان ذلك مما يقضي صريح العقل بطلانه فقد وضع ان كل  
ما ذكره لا ينبغي ان يلفت اليه الحق على ما يدل عليه كلام القوم ان صورته الشيء الحاصلة في الذهن القائمة به موجودة في  
الذهن شخص ذهني قائم به صفة نفسه اليه فمشار لاكتشاف ذي الصورة وهي العلم به فهي موجودة في الذهن بالوجود الاصل  
المرتب عليه الاثار كما لاكتشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه ولذا نسب هذا الوجود الى الشيء ذي الصورة  
كان هذا الوجود بالقياس اليه وجوداً ظاهرياً فالحرارة اذا حصلت في الذهن فالصورة الحاصلة منه في الذهن صفة قائمة  
بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصل ومشار لاكتشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة  
كان وجوداً ظاهرياً اذ لا يترتب عليه الاثار الخارجية للحرارة فالمرتبة على النظر هو الوجود الاصل للصورة العلمية لا الوجود  
الظلي للمعلوم لان الوجود الظلي للمعلوم تابع للوجود الاصل للمعلوم اعني الصورة العلمية لانه انما يكون وجوداً ظاهرياً اذا نسب  
العقل ذلك الوجود الى نفس الشيء الذي هو المعلوم فعليه علة الوجود الاصل الذي هو ذاتي غير متوقف على تحليل  
لعقل وتسمية اياه الى شيء ولا يصلح ان يكون هو معلوماً بالذات وهذا هو مراد الجيب بقوله ان الظلي تابع وفرع  
للاصل وهو لا يصلح المعاولة بالذات فانهم قولهم واما النظر الدقيق لا ينبغي على من له نظرون ان الانجلائية عبارة عن  
كون اكتشاف الشيء عند المدرك غنياً عن اعمال النظر والاحتكاكية عبارة عن كون اكتشافه محتاجاً اليه فيكون انجلائية  
واختفاكية بمعنى كون العلم به غنياً عن النظر ومرتبة عليه محتاجاً اليه النظرية عبارة عن الترتب على النظر والبدئية عن  
فيكون البدئية والنظرية من شئون العلم اولاً وبالذات والعلم ثانياً والعرض والاحتكاكية بخلافان

بالنسبة الى شخص شخص فشي واحد قد يكون ممتقيا بالقياس الى شخص منجليا بالقياس الى آخر فان بعض الاشخاص يحتاج  
 في الكشف شي عند والى النظر لبعض الآراء في غرضه في الكشف عنه عن ذلك وتختلف مراتب انجلاء الشيء واختلافه  
 باختلاف الاشياء من الاوقات فالانجلانية والافتقائية ليستا حائتين للشي في نفسه الا لما اختلفتا والذين بالنسبة  
 حاكم بان الشيء لا يكون منجليا الا على شخص فيها حالتان للشي بالقياس الى الاشخاص المدركين ليستا حائتين له في  
 نفسه فالشي اذا لم يكن مقياسا الى شخص فليس جليا ولا خفيا كما لا يخفى وان ازيد بالانجلانية والافتقائية غير معناها المفهوم  
 اعتبارا فليبين حتى ينظر فيه من الاعاجيب قوله في تفسير الافتقائية اي المجولية فان المجولية عدم المعلوماتية عما هي من  
 شاي فلي تفسيره ان لا يكون شي من المعلومات نظريا وان يسلخ النظر عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان بعد  
 كل ما هو مجهول بالفعل ولو لم يتج في علمه الى نظره مستدلال نظريا ويخصر التصورات والتفديقات في البديهيات ضرورة  
 ان كل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجولية التي تختلف باختلاف الاشياء من الاوقات فهي ليست حالة  
 للشي في نفسه ان ازيد بالمجولية معنى آخر فلي تصوروا والاشي نظرية قوله اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول  
 الذي يبنى بل مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشي والادبالات وفي حصوله الذي بالعرض من حيث ان العلم به لا يمكن  
 بدون حصوله الذي حتى لو كان تحقق الواسطة في علمه نظريا من دون تحقق الواسطة في حصوله الذي ولو سلم ان مدار  
 النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذي فالغلام من ذلك ان يكون المقرب على النظر به حصوله في الذين لانفسه ويكون حصوله  
 في الاوقات مختلفا باختلاف الاوقات اذ ان تحقق الواسطة في حصوله في بعض الاوقات في زمان ولا تحقق في حصوله  
 في بعض اخر من الاوقات او في ذلك الذين في زمان آخر فليختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشياء من الاوقات وهو خطأ  
 بديهة فانه زعم ان البديهة والنظرية صفتان للشي في نفسه انها لا يختلفان باختلاف الاشياء من الاوقات قوله وحصول  
 القوة القدسية قد عرفت ان المجولية تختلف باختلاف الاشياء من الاوقات فالشي عند صاحب القوة القدسية ليس  
 مجهول اصله ليس عند نظريه والى المجولية بحسب مطلق حصوله للذين فهي متحققة في بعض الاوليات التي اذا لم يعلمها  
 مدرك من المدركين في حين من الزمان فان قيل انها ليست مجهولة في انفسها قلت لا يقبل معنى مجولية الشيء في نفسه فاقول  
 انما تفرق قصدا بين القضية القائمة لكل نظم من الجزوين القضية القائمة لعالم عاقل وما ذلك الا لان الاولى ليست  
 مجهولة في انفسها وان كانت مجهولة في انفسها وان كانت معلومة لصاحب القوة القدسية قلت الفرق هو ان الاول لا يحتاج  
 الى علم اي الاذعان بها الى العمل النظر في الغالب الثانية يحتاج الى اذعان بها اليه غالبا فالترتب على النظر وعدمه من شان  
 العلم بالذات كما سبق تحقيقه قوله فالقصور من النظر والادبالات معلوماتية المحتاج الى ان قال في الكاشية وبالجملة المقصود

تفصيل لا يشار، بالكنة او بالوجه وحصولها في الذهن لا دخل للعوارض الشخصية الذمينة وليس المقصود تفصيل حقيقة العلم  
كانت مجتمعة كجمال المحمود او الهوية او مفصلة بذات تصور وكذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة نفسها من حيث  
هي قائمة بالذهن وكشفه بالعوارض الذمينة الشخصية ثم المحصول على ذلك ترتيب عليه الاثار وان كان منسوب الى الصورة والعلية  
بالذات كمنسوب الى نفس اممية من حيث هي هي في الان وجود شخص بوعيه وجود الطبيعة مع ان الوجود لطلب المصلحة  
الذي حققناه اخيرا في الحاشية بصلح المعلولية واخر من قوله بمحصل الاصل التنبية على دفع ما زعمه المورد من ان الصالح  
للمعلولية هو الوجود الاصل للعلم من الوجود لطلب المعلوم ووجه الرفع اوله ان الوجود الاصل وان كان للعلم بالذات فهو للمعلوم ايضا  
بالذات فيصالح وجود المعلوم للمعلولية وثانيا ان الوجود لطلب الذي هو الصالح ايضا صالح للمعلولية كما بينه في الحاشية لمصلحة  
على قوله لا نه دفع وقد سبق نقله فيما سبق وانت تعلم ان كلامه في هذا التماس في غاية الاستكمال الاضطراب اما كلامه في  
الشرح فلانه صرح في ان المقصود من النظر والاد بالذات معاومية الحق والعقود لنفس الله ومعلوميتها عبارة عن تعلق  
العلم بها فالمقصود من النظر والاد بالذات هو العلم بالحق والعقود فيكون هو المترتب على النظر ان المترتب عليه هو المقصود  
فقد انطقت له بها بحق فها طنة له فهو عليه سيا في الكلام على قوله لا تفصيل حقائق علومها عن قريب ان شاء الله تعالى واما  
كلامه في الحاشية فان قوله المقصود تفصيل الاشياء اما بالكنة او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشياء اما بالكنة او  
بالوجه فليس كمن المقصود المترتب على النظر من العلم بالمعلوم كما زعمه ان اراد به ان المقصود بالذات هو ان يوجد في الذهن  
كنة الاشياء او وجهها واما العلم بها بالكنة او بالوجه فلازم وجوده في الذهن وليس مقصود هذا لك ثم كيف ولا يقصد بالذات العلم  
بالشيء واما حصوله في الذهن فلازم المقصود بالذات وليس مقصود بالذات حتى لو امكن العلم بدون حصوله في الذهن كما هو عند  
النافين لحصول الاشياء في الذهن وجه المقصود بالذات من النظر عن العلم بالشيء من دون حصوله في الذهن اما لو امكن  
حصوله في الذهن بدون العلم لم يحصل المقصود بالذات اعني العلم بوقد حققنا فيما سبق انه قد تحقق حصول الشيء في الذهن  
ولا يتحقق ما هو المقصود من النظر كما اذ صور الموضوع والمحمول والنسبة في الذهن وشك فيها ثم اعمل النظر وقام البرهان  
على ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصل الشيء متحقق في صورة الشك المقصود المترتب على النظر اعني الاذعان  
غير متحقق فلا يمكن ان يقال ان المترتب على النظر هو حصول الذمينة بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا دخل للعوارض  
الشخصية الذمينة فان اراد به لا دخل لتعلق العوارض بالذمينة فيما هو المقصود من النظر بالذات فصحيح اذ ربما يحصل ما هو المقصود  
من النظر من دون تعلق تلك العوارض لكن ذلك لا يجدي اذ لا يقول احدا بان المقصود بالذات من النظر لتعلق تلك العوارض  
وان اراد بانه لا دخل لتلك العوارض فيما هو المقصود بالذات من النظر فهو في غاية السقوط اذ قد تبين ان المقصود بالذات هو



العلم بالاشياء والالتحاق بالعلم بالاشياء به وان تحقق تلك العوارض اذا علم عند فهم هي الصورة المكتشفة بتلك العوارض فكونها  
 مما لا دخل بها فيها هو المقصود بان ذات علم على انه لو سلم ان تلك العوارض لا دخل بها فانما يكون ذلك جهة على من يقول ان علم  
 هو الصورة الذهنية المكتشفة بتلك العوارض لا من حقق ان العلم حاله غير الصورة واما قوله ان ليس المقصود بتفصيل حقيقة العلم  
 فسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى عن قريب اما قوله ان المقصود حصول الاوقات فصح فان المقصود والترتب من انظر الى زمان لكن  
 الاوقات هو العلم التصديقي فيكون الترتيب على نظر هو العلم بالمعلوم كما حسب كما ان الترتيب على النظر في التصديقات  
 هو ان زمان كذا كذا الترتيب على النظر في التصورات هو تصور المعروف اما بالوجود او بالكنه فالعلم هو النظر في الترتيب على النظر في  
 ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصورات والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الزمان فانما تفرقت  
 ان اريد بحصول التصورات حصول على اي الوجود انه مني للتصور فسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاوقات بمعنى وجوده  
 الذي مني ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان الترتيب على النظر البرهاني هو الاوقات بالنتيجة لا وجود معنى الاوقات في الزمان  
 وان اريد بحصول التصورات وجوده الاصل الناعت للعالم فلا يتم انه ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بان ذات كما ان وجوده  
 الاوقات امالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول على معنى غاية السخافة لان الوجود اصل  
 الذي هو العلم والنسب الى العلوم كان ذلك الوجود بالقياس الى المعلوم وجوده اظليا كما حققنا فيما سبق فالعلم بالنظر الترتيب عليه  
 هو الوجود الاصل للعلم اما الوجود الظلي للمعلوم فترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد  
 فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها يتميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند العقل فانه من ذلك فيما  
 سبق وهذا بناء على ان الترتيب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للجاسل الحق بل بمبدء وال فالجاسل ان ترتب  
 على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي نفس تقرها تشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم لو تم ما ذكره  
 كان الترتيب على النظر وجود المعلوم ووجود العلم كليهما فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفى كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله  
 ان الوجود الظلي فقد تكلمنا عليه فيما سبق قوله والعقود النفس الامرية كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومة الحقائق  
 والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهرة كيف وربما يترتب على النظر معلومة العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقضية  
 الجدلانية وسائر الاقضية المنطوية لان الحال انه اذا بانظر النظر الصحيح واليخفى انه غير لازم للقيام ان الكلام مني مطلقا فقول  
 لا تفصيل حقائق علومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر تفصيل حقائق علومها اي كونها موجودة في الذهن بوجود ظلي  
 فسلم لكن الكلام في ذلك لا نأقول بان المقصود بان ذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشياء لا حصول معنى  
 العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفس المستعققة

بما شياؤ ذلك ممنوع بل الحق ان المترتب على النظر علم الشيء وهو قائم بالنفس قياها اصلها في المقصود هي حقيقة العلم بالجملة  
 قائمة بالنفس كما عرفت **قوله** والتعريف في معنى التوقف لما عرفت القوم النظري بما يتوقف على النظر وروايتهم انه ما من  
 شيء الا ويحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فلا يكون شيء متوقفا على النظر فلا يكون شيء نظريا فاجاب عنه البعض بان  
 التوقف بهذا عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاعل ولا شك ان الشيء يترتب على النظر وان كان يمكن ان يحصل بدون النظر  
 فيصح ان يقال وجه النظر يحصل الشيء فيكون الشيء متوقفا على النظر اي مترتبا عليه فيكون نظريا بالقياس الى صاحب النظر  
 وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسية فيكون به يربا بالقياس اليه فالبداهة والنظرية يتلقان باختلاف الاشياء  
 والادقات وحاصل الجواب منع كون التوقف بمعنى امتناع الثاني اي المتوقف بدون الاول اي الموقوف عليه لجواز كون  
 التوقف بمعنى الترتب لا يعني ان هذا الجواب غير مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لكن المجيب اورده حيث تجوز تعدد العلل  
 المستقلة سند كون التوقف بمعنى الترتب مستلزما فيما بينهم متداولا في كتبهم ولا وجه لبناء الجواب على هذا التجوز لكن الشارح  
 قد جرى على عادته في التامس ببعض الاذكار من المتأخرين ولعله توهم انه على ما قال المجيب يكون النظر والحس كلاهما  
 عليتين للشيء فانه يحصل لصاحب القوة القدسية بالحس ولذا قدس القوة القدسية بالنظر وبذا مبني على جواز استناد شيء الى  
 عليتين مستقلتين وهذا التوهم في غاية السقوط اما اول فلان النظر والحس ليس شيء منهما عللة مستقلة لحصول الشيء بمعنى  
 الموقوف عليه التام حتى يكون تجوز استناد حصول الشيء اليها تجوز الاستناد شيء واحد الى عليتين مستقلتين بمعنى الموقوف  
 عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشيء وليس ذلك المجموع هو النظر بل النظر من اجزائه وسماته واما ثانيا  
 فلان الشيء حصولات متعددة متغايرة وحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشيء المعلول للنظر والحس  
 واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس محال باصلا فلو سلم كون النظر والحس  
 عليتين مستقلتين بمعنى الموقوف عليه التام فاستحال المعنى عليه ممنوع كيف والوحد بالعموم يكون معلل مستقلة لا اجل تعدد وجه  
 نظره ان ما توهم الشارح في هذا المقام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى **قوله** وهو محال تواردا للعلل المستقلة  
 على معلول واحد شخصي محال لما ذكره لكنه معزل عما نحن فيه اذ المعلول بهما واحد بالعموم له حصولان متغايران حصولا  
 وحصولا بالحس وتوارد على معلول واحد بالعموم وهو المتحقق بهما ليس محال والذليل غير ناهض على استحالة اذ لو فرض  
 وجود احدهما وعدم الاخرى يتحقق احد حصولات المعلول ولا يتحقق الاخر من حصولاته من دون لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع  
 النقيضين **قوله** يلزم الترجيح بلا مرجح قال في الحاشية لان الممكن كما يحتاج في وجوده الى وجود العلة كذلك يحتاج  
 في عدمه الى عدمها فلو كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة ووجد المعلول ولم ينعدم بعدم الاخرى يلزم الترجيح



الى جاعل واحد الشخص يتم عليه بواحد بالعموم يستلزمه العامة توارده خصوصياته ويستيفار الكلام في هذا المزمع يستند على  
 خروجنا عن العام قوله فتأمل فيه قال في حاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر صحيح لدخول العام  
 هو الترتيب والترتيب لا اعتبار امران متلازمان يستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عيلا ان الترتيب  
 اثره لظن للترتيب عليه الاثر لا يتخلف عن المبدى فالعلاقة الصحيحة لدخول الفاعل بالتحقيق بين المعلول والتقدير المشترك بين  
 العليتين في صورة التبادل والتعاقب انتهى ولعل التحقيق ان الوجود الشخصي بما هو كذلك لا يترتب الا على علة مستقلة وانما  
 بالشخص فترتبه عليه هو احتياجه اليها واما وجود الطبيعة فهو وان كان متحدا مع وجود الشخص لكنه غير مبرهن بخصوص الوجود  
 الشخصي فلا يكون وجود الطبيعة متحدا الى علة الوجود الشخصي بما هو كذلك نعم يكون مترتبا عليها اذ يحصل بها وان كان يحصل  
 بغيرها ايضا فيتمتع الترتيب هناك دون الاحتياج في شئ اذ حصل حصولا بدون النظر لشخص وكان له حصول آخر بالنظر لشيء  
 انه محتاج الى النظر ضرورة حصوله بدون صدق انه مترتب على النظر فالترتيب بالذات كانه نعم من احتياج بالذات فما فهم  
 قوله فالصواب في الجواب هذا ما ارتكبه بعض الاذكياء من المتأخرين وهو من افاحش الابطال اذ على هذا لا يحصل القطع ببداهة  
 بديهية من البديهيات اذ لا يخبر في شئ بان شيئا من انحاء حصوله غير متوقف على النظر حتى يخبر ببداهة ويجوز ان يكون متعلق  
 البرهان معادرات الهندسة نظرية حاصلة بلا نظرو يلزم ان لا يكون الجزئيات بديهية لجواز ان يتوقف حصولها لبعض  
 الازمان في بعض الاحيان على النظر ويلزم ان لا يكون المشاهدات والحدسيات بديهيات لجواز توقف حصولها لبعض  
 الازمان على النظر وما اعتد به هذا المتركب عن هذا ان الحكم الحاصل بالمشاهدة او الحدس غير الحكم الحاصل بالنظر والاول  
 الذي هو بديهي لا يمكن حصوله بالنظر لا يجد شيئا لانه انما يتم اذا كان البديهية والنظرية متعلقتين باختلاف انحاء الحصول و  
 كان البديهية عبارة عن الحصول بلا نظرو النظرية عبارة عن الحصول بالنظر ولم يكونا حالتين لنفس الشئ ولم يكن النظرية  
 ما توقف نحو من انحاء حصوله على النظر والبديهي ما لم يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر وهذا كله خلاف مذهب هذا القائل  
 واما اذا كان النظرية ما توقف نحو من انحاء حصوله على النظر كانت الحدسيات والمشاهدات نظرية ولا يلزم من حصولها  
 بلا نظرها انها على راء قطعا ان يكون بعض انحاء حصولها متوقفا على النظر ويصدق عليها تعريف النظرية بالمعنى الذي  
 اختاره ولا يصدق عليها تعريف البديهي بالمعنى المذكور اصلا وبالجملة فنقول هذا الذي اظهر من ان نخشى فاسده اكثر من  
 ان نحصى قوله من غير تصرف في معنى التوقف انت تعلم ان هذا الجواب وان كان سالما عن التصرف في معنى التوقف ففيه  
 مسخ لمعنى النظرية والبديهي قوله لا يقال لما زعم المجيب ان معنى النظرية ما توقف مطلق حصوله على النظر ومعنى البديهي  
 ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه وهو عليه انه على هذا لا يتم استدلال القوم بلزوم الدور والتمسك على ابطال نظرية الكل لجواز انها

ان نظري لا يتوقف على نظري آخر بل كسبل بالحدس فاجاب عنه الشرح بوجهين الاول ان الزمان علينا اذ  
 الاستدلال المذكور لا يتم عندنا فوجب علينا تمام الاستدلال الثاني انه لو فرض تمامه فبالقياس الى فاقد القوة  
 القدسية ما يوفق قد فيكون كل نظري عند متوقف. يحصل على انظر فيلزم الدور والتمسك وكلا الوجهين في غاية السخا  
 اما الاول فلان به الحبيب ان كان دورا لم يصح من عند نفسه فذلك كلام بعد اذ لا مشاحة في الاصطلاح والكلام كان محتم  
 فله يوجب من ان يوجب من قبله وسبغ لان سبغ اصطلاحا من ملقار نفسه ان كان محتما من قبله فعملية تمام الاستدلال  
 الذي ذكره ومخطا بهم عليه اما الثاني فدان هذا استدلال لا يتم على راسي المحبب بالقياس الى فاقد القوة القدسية  
 بما هو فاقد اليه اذ لا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل الحدس لمن ليس له قوة قدسية  
 ايضا قال المصنف فيلزم تقدم الشيء على نفسه تقدم شيء على نفسه باطل سببه العقل والدور وهو توقف الشيء على ما  
 يتوقف على ذلك شيء سيقوم تقدم شيء على نفسه فيكون باطلا والدور ليس بعينه تقدم الشيء على نفسه حتى يكون الطمان  
 الدور مبطلا تقدم الشيء على نفسه معارضة على المطلوب كما قلنا لانهم ثم استحال تقدم الشيء على نفسه بدبيته اولية  
 لا تحتاج الى بيان فضلا عن بديته واليه دل على استحالة كما ذكره الشارح فيما ياتي منه من ان الدور يستلزم  
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وكما يقال من ان الدور يستلزم ان يكون الشيء الواحد بما هو كذلك موقفا بالتضامن  
 اعني العلية والمعلومية والتقدم. لان الدور يصير البطوان وتجوز مستند بما اشتهر من اجتماع العلية والمعلومية  
 المتضامين في الواحد بما هو كذلك في علم الشيء نفسه ان كان الزمان على الذين الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء  
 بنفسه اما واعتبار انهم والا فتدبرت فيما سبق سقوطه وكما قيل من ان الدور يستلزم كون كل من الدارين محتاجا و  
 محتاجا اليه المحتاج المعلوم يستلزم عليه معينة محتاجا اليه معينا والمحتاج اليه المعين يستلزم المحتاج المعين فيلزم ان  
 يستلزم كل منهما صاحبه بخصوصه ان يستلزم بخصوصه فليس باظهر من المدعى اما الاول فلان كثيرا من الحكماء  
 ذهبوا الى كون كل حادث مسبوق بحادث آخر الى نهاية فلا يتحقق في سلسلة الغير المتناهية ما بالذات فجزوا وتحقق  
 ما بالعرض بدون ما بالذات وان كان هذا التجوز باطلا لكنه يدل على ان بطلانه قد اختفى عليهم ولم يجر الدور احد من البلاء  
 ايضا فلا ينبغي ان يدل على استحالة الدور بما هو خفي استجابة منه وكذا الثاني لما عرفت من تجوز بعضهم اجتماع المتضامين  
 في واحد في علم الشيء بنفسه ان كان تجوزهم باطلا وعدم تجوز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوى عدم استلزام  
 المحتاج المعين المحتاج اليه المعين كلياً ممنوعة ودعواه جزئياً لا تعيد لجواز ان يستلزم المحتاج المعين المحتاج اليه المعين في صفة  
 الدور فان استدلال على كليته دعوى ولم يناقش في الاستدلال وسلم الدليل عن المنوع والنقض فمع ذلك كله يكون الدليل

المقام على الظاهر بالدور الذي يكون له مستدلال به عليه نفس قول المصنف مراتب غير تنافسية  
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان في الواقع مقدمتان بدويتان الاولى ان الشيء لا يتغير نفسه والثانية ان الموقوف  
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا كان الشيء موقفا على نفسه في الواقع كان غير نفسه في الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم  
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقفا ونفسه موقفا عليه فنفسه غير نفس نفسه  
بحكم المقدمة الثانية ثم نفس عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفسه  
نفس موقوف عليه فنفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس نفس نفس نفس وظهر ان فيلزم تقدم  
الشيء على نفسه بمراتب غير تنافسية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا في نفس الامر لكنه  
ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما اودعنا من استحالة الدور نعم لو ادعى احدنا على تقدير استحالة الدور تقدم شيء  
على نفسه بمراتب غير تنافسية يعني ذلك على المتقدمين المذكورين توجه عليه ان صدقهما على التقدير شكوك اذ لا جرم  
بتقارر الاحكام الواقعية في عالم استقيروا ان صدق المقدمة الاولى منات للتسلسل اسي التهادي لا الى نهاية لا انا  
يتصور على تقدير التغاير بين الشيء ونفسه وصدق المقدمة الثانية منات بل دور لانه لهية عن اتحاد الموقوف والموقوف  
عليه فالدور لا يتلزم التسلسل على ما قرنا فلا تبرز شيء اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور يتحقق  
في الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانها واقعيتان والواقع لا يصح شيئا من الواقعات فيلزم التسلسل  
كما قرنا فعلم ان الدور مستحيل في الواقع والامجال لان يقال ان بتقارر الاحكام المتحققة في الواقع في عالم التقدير شكوك  
فيه لان ذلك يكون اعترافا باو عيناه وهو استحالة الدور فانهم فان المقام قيق قوله وليس المطلوب بهنا فان المطلز  
بهنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل انما يستحالة منه فدائج الاستحالة لان استحالة على استحالة الدور اما تقدم شيء على  
نفسه بمراتب غير تنافسية فهو ابين استحالة من الدور فنص ببيان استحالة الدور قوله توضيح معنى الدليل على مقدمات الاولى  
ان الكثرة الغير التنافسية معروفة بعدد ثنائية ان كل عدد يمكن تفرقه اثلاثة ان عددا لتضعيف ازيد من عدد الاصل  
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انضمام اعداد المزيدي عليه الخامسة ان تناهي العدد يستلزم تناهي المعدود فلو وجدت كثرة  
غير تنافسية عرضها العدد كالم الاولى وان تفرق فيها بحكم الثانية وازداد عدد لتضعيف على عدد بحكم الثالثة وكان زياده على  
عدد بعد انضمام اعداد عدد بحكم الرابعة واستلزم تناهي عدد تناهيا بحكم الخامسة فيلزم تناهيا مع فرضها لا تنافسية  
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائل ان الكثرة ان كانت غير تنافسية من الجانبين لا تكون معروفة  
لعدد لان كل عدد له مبدئين اثنين هو الواحد والكثرة الغير التنافسية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عددا الا تعين المبدئ



بهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هـ واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروف من العدد فمن  
 الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه  
 المقدمة منع لام ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا العقل اصلا فكلما تحقق  
 الكثرة تحقق العدد بالبداهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب ومن جانبين كيف والكثرة عما  
 عن الاعداد ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد ووجه اخر هو كون الواحد مبدء للعدد وليس بمعنى انه طرف  
 من كميت حتى لا يمكن عروص العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جز من العدد فان العدد متالف من الآحاد ووجه  
 انه اول الاعداد عند من جعل الواحد مبدءا او بمعنى انه عاود للجميع ومع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على الغير المتناهي من  
 الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في اضافة ما توهمه قائل ان الكثرة  
 الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير قناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة  
 على الواحد فاشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدءا لها  
 بالضرورة فسقط ما توهمه في بانه على ان الواحد ليس مبدءا لها ونشأ الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجز من  
 المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا يكون  
 معروضة للعدد كما توهمه لكن اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسمها و هو الواحد فيكون كل من قسمها  
 معروضا للعدد وعشبت المدعى بلا كلفة وباجتهاد المقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدم الثانية ومنعها اقرب  
 من ان يصح في اليه ان يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي على الاطلاق لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اثباته من  
 ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل بالتحقق انتزاع قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كنه لا تقفيا في غاية السقوط  
 لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشي من مراتب العدد والا في الذهن بعد انتزاع العقل  
 بمعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيموزان يكون المعدادات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون  
 في الواقع فضلا لا تنزع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا  
 يمكن بعد بافتاء ما ذكره امكان تضعيف مراتب المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل هو لا يجدي نفعا اذ لا خلف في  
 الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم ما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزع العقل بالفعل واما  
 فساد انتزاعه هو المعدادات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم ما ذكره امكان تضعيفه فباقه سلكت الشلح  
 لدفع ما في هذه المقدمة مسلما اذ سيأتي بانشار الله تعالى ومنهم من منع للمقدمة الثالثة قائلان ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان كونهما من عوارض الحكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهين من حيث  
 عدم القطع آحادهما وبما يتكون لكل عظم من الجزر في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا كما بره مع  
 البديهية العقلية اذ لا مجال للاكثار زيادة عدد التضعيف على العدد اصل بتعليم امكان لتضعيف الغير المتناهي فان اكار  
 زيادته انكار لتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى قوله يجب ان يكون آحادا بجلتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة  
 الاثنينيات آحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبديهية العقلية فلو وجدت جملة اثنينيات غير تناسبية ووجدت  
 جملة واحدا غير تناسبية اليه ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبديهية فيلزم ان يكون  
 عدد آحاد جملة الاثنينيات متناسبيا لكونه قابلا للزيادة عليه قد فرض غير متناهيه فيحصل كلام الشارح واغترس عليه  
 فاقم الحكم قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اى العارضة لا بجزر السلسلة فسلم انها غير تناسبية وضعف الادعاء  
 لكن ليست الزيادة بعد انصرم آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلل لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات  
 زائد على كل واحد وان اراد ان يعقل مجموع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة وتجمع الآحاد فيحصل سلسلة وتكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد  
 الثانية وزيادته الزائد بعد انصرم آحاد المزيد عليه فيجتمع الحكم من اختراعات العقل فالما يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانتم تعلم ان افادوه  
 بمنزل عما اراد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير تناسبية وجدت جملة وحدات غير تناسبية اليه ولا ريب في ان  
 جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعاً ولا في ان جملة الوحدات اليه جملة موجودة معروضة  
 لعدد معين لان ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرم ذلك  
 العدد الاخر فيلزم تناسبيه وقد فرض غير متناهيه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على  
 الوحدات في الخلل لا بعد انصرم آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد  
 احدى بجلتين ضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون آحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء  
 الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنينين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات  
 وليس ملزمه الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهيته موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهيته  
 وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة  
 فالثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك  
 لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلاً لان زيادته عليه فيكون تناسبياً وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله  
 وزيادته الزائد بعد انصرم آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال بان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاغفة اجزا لها فلسفة الاثنيتيات شاملة على تلك الوحدات الزاوية من المبدأ إلى ما لا يتناهي لاننا نقول العدو  
الوحدة ما يتكرر فيه قاطع كل واحد من الاثنين معروضه لعددات فكان كل وحدة واحدة كذلك كل اثنين واحد من جملته  
الاثنيتيات الكثيرة والاربعيات انما هي اتحاد الوحدات فصارت عوار الاثنيتيات مما هو من سلسلة تلك الوحدات و  
اغلبا الزيادة بعد الضم اتحاد المزيد عليه اذ المبدأ لا يتناهي الا وسطا فتنقسم متوالية الى اقسام عددا انتهت بها وقد بان  
بما ذكر من البيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير تناسلية كانت معروفة بعد معين لهيئة وكان عدد الاثنيتيات  
الموجودة في جملة اعداد غير التناسلية نصف ذلك العدد لعارض تلك كثرة غير التناسلية وكون العدد غائبا لانها تصورا اذ كان ذلك العدد  
تناسليا فيكون نصف السلسلة غير التناسلية تناسليا ونصفيها تناسليا فنفسه باق ضرورية فتشبه في النصفين فيكون مجموع النصفين تناسليا  
لان الزاوية على التناسلي بقدر تناسله فانه فافهم قوله فاذا تناف ذلك العدد قال في الكاشية يمكن ان يقال انهمنا  
اليها اصل اخر واكانت تناسلية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد  
لا يتصور الا بعد الضم اتحاد المزيد عليه لان المبدأ لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عددا والا وسطا فتنقسم على التوالي  
لان بين الواحد والسلسلة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وبكذا فهي في الجانب المقابل للمبدأ وهي على تقدير  
الاتناسلي محال فجب ان يكون تناسليا وتناسلي العدد يستلزم تناسلي العدد وذهبا النقص من التضعيف بمعنى ضم الاعداد فانه  
الاصل لو كانت تناسلية محال يستحيل عند العقل فينبغي ان يراد من التضعيف الاجمال في المعنى وهو كاف لان تمام الدليل  
بلا مؤنة التكلف والتعسف ويزداد بالاجمال عدم تعيين اتحاد المزيد تناسلية كانت ولا واعتبر كونه عقليا بنا على انه لا يجب  
وجود الاتحاد المزيدي في الخارج محققا بل كيفية تقديره وفرضه الممكن لا يستلزم المحال بالجملة اتمام الدليل لا يتوقف  
على الترتيب الاجتماعي بين تلك الامور في زمان او آن بل كيفية الاشتاق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها  
مع مجرؤكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدرها اليها ولو كان تناسليا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا  
لاتمام الدليل بلا مؤنة تكلف والتعسف لكن حل كلامهم عليه يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة  
والاجمال على عدم تعيين المزيد والعقل على الفرضي قوله ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين القائمة على ابطال التسلسل  
منها ما لا ينهض الا على ابطال لاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان اسلمي وكبريان السامنة ومنها ما لا ينهض الا على  
ابطال لاتناهي الاعداد كبريان التضعيف وبريان الزوجية والفروية وبريان التضاعف ومنها ما هو ماهر من على  
ابطال لاتناهي الاعداد والاعداد كبريان التطبيق فبريان التضعيف غير ماهر من على ابطال البعد الغير لاتناهي لانه ليس  
معروضا للعدد الغير لاتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير التناسلية فيه وفرض الاجزاء الغير التناسلية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يتلزم

فعليه تلك الأجزاء على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الأجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة  
للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عددها أو لا عددها أو التضعيف كيتبه الغير المتناهي في اشد الواضحة  
بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فمخارج ان وجود الامور الغير المتناهي بالغير لا بنفسها بل بمثلها وتعارض غير باطل  
برهان التضعيف كما زعمه الشارح ان وجود الغير المتناهي بالعدد وبمبشارا متعارض ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالحققة  
كيف ولو بطل وجود الغير المتناهي بالعدد بمبشارا متعارض بهذا البرهان لبطل المتناهي اجزاء بحسب المتناهي المقدار التي هي  
أجزاء لا متناهيته بالقوة فانها لا غير متناهي بالعدد ووجود بمبشارا المتعارض فالتناهي الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين  
اخر كبرهان السامية وبرهان تهذيب فنيح سقوط ما ذكره الشارح قوله ولا يخفى بانها علات العلم ان برهان التضعيف انما  
يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي وكان محروضا للعدد فالتناهي العليل اجماعا والشرط والمصحة  
والحوادث اللاتناهيته من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى  
الفعل محروص للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناهي في جانب الماضى كان محروضا للعدد الغير المتناهي فليتبين البرهان على ابطاله  
ولا يبطل لالتناهي الحوادث في جانب المستقبل لان معنى لاتناهيها في جانب المستقبل هو انها غير متناهية عند كل ما يخرج من القوة الى الفعل  
يكون متناهيها يمكن لاقبائه معين محروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيها ولا محروضا للعدد  
فلا يظهر الخلف هناك او ما وجب بالفعل محروص للعدد والاستحالة في قبول التضعيف كونه متناهيها وما لم يوجد بالفعل ليس  
محروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بكمالات لاتناهي الحوادث في جانب الماضى فانها لو كانت غير متناهيته  
كانت معروضة للعدد وكونها خارجة من القوة الى الفعل فيعلوم البرهان على ابطال لاتناهيها بما يحكم به النظر بجليل انظر  
الدقيق فيحكم بان اللاتناهي في جانب الماضى واللاتناهي في جانب المستقبل سياتان فانه اما ان يقال ان الماضى  
والاستقبال عبارة عن عدم حقيقة حتى يكون الماضى معدوما حقيقة عدما بعد الوجود والمستقبل معدوما حقيقة عدما  
قبل الوجود او يقال ان الماضى والمستقبل موجودان في وعاء الدهر وفاق الواقع ويكون الماضى وكذا المستقبل  
عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد  
في الواقع فلو كانت غير متناهيته كانت معروضة للعدد والغير المتناهي فانها ضعيف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيها  
هذه فعلية هذا التقدير كما يتبين البرهان على ابطال لاتناهي الحوادث في جانب الماضى فليتبين على ابطال لاتناهيها في  
جانب المستقبل فقد لاح ان ما تجسمه صاحب الافق المبين من انتهاء برهان ابطال التسلسل على ابطال  
لاتناهي الحوادث في جانب الماضى بوجوده في وعاء الدهر وعدم انتهاءها على ابطال لاتناهيها في جانب المستقبل

من خرافة الوهمية كيف الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة سواسية في وجودها في وعار الدهر والانعدام  
 في أفق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان تامهض على ابطال رأي الحكماء القائلين بقدوم الزمان الى تها  
 امتداد في جانب الماضي وكون الزمان مع ما فيه موجودا في وعار الدهر وكونه ابد لا متناهي في جانب المستقبل ولا  
 ينتهض على ابطال رأي الحكماء القائلين بابتداء العالم ولا تهايه في جانب المستقبل لانهم لا يقولون بكونه موجودا  
 في وعار الدهر بل يستقبل عندهم معدوم محض فليس موجودا حتى يكون معروضا للعدو فيساق البرهان وكل ما يخرج  
 من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقض ويعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قد آخر متناه وبكذا فاقاده خاتم الحكماء  
 قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي وانكروا جريان البراهين فيها لما عدم جريانها  
 البرهان فلان سلسلة المتعاقبات بتماها غير موجودة انما الموجود قد رتناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام  
 قدر موجود قبله فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والعدم فلا تقبل التضييف في نفس الامر بعد ما  
 وبل هذا الاكتضيف المجمع من الواقعي والاعتقادي اذا اقررنا فنقول ان من شرط جريان هذا البرهان الاجتماع لا ينفع هنا  
 اي في ابطال التمس في مبادئ النظر فان مبادئ النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها أصلا واذا لم يجمع لا يجري فيها  
 هذا البرهان انتهى لا يدري محصلة فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بحسب الوجود الزماني في وعار الدهر المتعاقبات  
 فلا مجال لانكار انتهائهم ابراهيم على ابطال التسلسل فيها لاجتماعها في وعار الدهر وترتيبها بالطبع او بالعلية اما جريان هذا البرهان  
 فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة تماها في وعار الدهر كانت معروضة للعدو فيكون عدو قابلا للتضييف فلا يكون  
 الا متناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي العدد ونقول فاسلسلة الى آخره ان اراد به ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية  
 مركبة من الموجود والعدم له صرف فهو غير مستقيم على رأي الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم في وعار الدهر وان اردوا  
 انها مركبة من الموجود والعدم الزماني فلانهم لا يقبل التضييف في نفس الامر المعنى الذي نحن البصدد ضرورة انها معروضة  
 لعدو وكل عدو قابل للتضييف فيكون عدو متناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي العدد وثم ظاهرا كلامه يدل على انه لا بد من  
 جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضييف وليس الامر كذلك لاجتبابنا الى تضييف ذلك بل كيفنا نقول  
 انها معروضة للعدو وعدو قابل للتضييف فهو متناه وتناهي العدد يستلزم تناهي العدد وقد صحت قبول كل للتضييف  
 فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اي ابطال التسلسل في مبادئ النظر وان جاز ان لا يجمع فانهم قول انما  
 يجري فيما هو معروض العدد هذا البرهان وما يحد وضعه كبرهان الزوجية والفردية انما يجري في العدو وفي ما هو معروض للعدو  
 فهذا البرهان يقتضي بكون العدو متناهي لاجل كونه قابلا للتضييف وعدم امكان التضييف من دون تناهي المزدوج عليه التناهي

المعدودات فانما يدل عليه باستلزام تناسبي العدد وتناسبي الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت لمورد  
 غير تناسبيه بالفعل كانت معروفة للعدد قطعا والعدد المازج فينقسم متساويين النصف الاول قناه كونه محصورا بين المبد  
 ومبد النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين اذ مجموع المتناهيين متناه فاكل قناه وانما فرقنا بتعاقص واحد  
 يصير زوجا فيقول الى الاول وفيما ساق الكلام الى آخره فبذلك البرهان انما يعطى تناسبي العدد الاول وتناسبي المعدود بواسطته  
 فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بها المعدود بواسطته فقد وضع ان هذا البرهان لبطلان  
 لا تناسبي العدد وبواسطته لبطلان تناسبي المعدود فكل ما هو معروف من المعدود قناه بهذا البرهان سواء كان من الملوك  
 او من المجرىات ومختلفا من العقليتين القول بان معروف من المعدودات هو الطبيعة المادية سحيق باطل كما ستقف انظارهم  
 تعالى بهذا العلم انه قد عذر برهان الزوجية والفردية من البراهين الموثوقة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثره غير  
 تناسبيه ولا يكون معروفة للعدد وقد نهيناك على فساد هذا الوجه فيما سبق فتذكر تارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد  
 المتناسبي واجب عنه بانها نقيضان فكيف يرتفعان وعرض عليه فاقم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بتساويين  
 والفردية الانقسام الى زائد ناقص بواحد وعدم الانقسام بتساويين عما من شانه الانقسام بها بعد الزيادة او النقصان غير  
 المتناسبي لا ينقسم الا بالتساويين احدهما متناه والاخر غير متناه زائد على على انقسم المتناسبي بمراتب غير تناسبيه فغير المتناسبي لا يتصف  
 بشئ من الزوجية والفردية ولو شرف لنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بتساويين فنقول هذا المفهوم اهم مما احده تسمية ناقص  
 بواحد ومما احده تسمية ناقص بازيد من واحد والذي يصير شقيا بتساويين بزيادة واحد ونقصانه هو انقسم الاول لا الثاني وغير  
 المتناسبي فرد بهذا المعنى كيف وغير المتناسبي انما ينقسم الى قناه والى غير قناه ولا يصير المتناسبي بزيادة واحد غير قناه ولا غير المتناهي  
 بنقصان واحد متناهي فلا يصير بزيادة واحد نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما متناه زائد ناقص بواحد هذا الكلام الشريف وهذا  
 الكلام في غاية الدقة والتسانة فان قيل ان غير المتناسبي اذ ناقص منه واحد يصير متناهي قطعاً لانه اذ ناقص منه واحد تحقق مرتبة  
 من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فذلك المرتبة التي حصلت بعد ناقص الواحد تكون اقل من المرتبة  
 المشتملة على تلك المرتبة وذلك الواحد فكون تناسبيه لكونها قابلة لان يزداد عليه عدم امکان الزيادة على شئ بدون تناسبيه  
 واذا كانت تلك المرتبة تناسبيه كانت المرتبة التي تشمل عليها وعلى ذلك الواحد الفية تناسبيه لانها زائدة على المتناهي بواحد الزائد  
 على المتناهي بقدر قناه قناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهي قلت هذا دليل على حياله لا بطلان المتناهي  
 العدد بالفعل لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى قوله او معروفها  
 بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة لهم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض قناه عبارة عن انهم انفصلوا ان العرض الواحد لا يقوم بأكثر



من موضوع واحد فادرك عليهم ان العدد عرض قائم بالكثير من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقوم  
بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بانا مستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة وانما قائم  
عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستنكرا والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد فاعلم  
بعض المتأخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكره الرزم قيا لم يحصل لغير  
المحصل فذلك مسلكا آخر للتفصيل عن اننا يراودنا ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عرض العدد  
للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة  
المشتركة بينهما هي الطبيعة المادية ولا يوجب على ذي مسكة ان يعلل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعاين فضلا عن ان يقول  
عليه ما اعتراضه على جواب القوم بلزم قيام المحصل بغير المحصل فلهذا لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض  
كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب اتفاق والمجموع لا يرب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مبالغ بنا  
للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي متعلق محصلة قائمة بها  
ليس بحقيقة محصلة وانما جابه الذي تبشتمه فلو وجود الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فحمله على منشار انتراده هو مجموع  
محال الآحاد مناشي انتراده فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيدا وعمر وخاله مثلاً انترع العقل  
من كل منها واحد فحققت ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان  
العدد عرض والعرض يتشخص بشخص محله فلو كان محله موضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لم تشخص العرض بدون تشخص  
المحل اللازم فقلت بطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلاً كما يقال  
الاجناس العالوية عشرة فلا محال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فبطل ما زعمه هذا القائل سنيغ  
باطل المرسى في كل قوله انما هي طبيعة مادية بذاتها على اشهر من الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها بخصائصها او كانت ذاتية  
وان اختلفت لخصائص افرادها يتبدل اختلافات استعدادات ذاتها كما سيأتى انشاء الله تعالى يستعرف انشار سبانه ما هو الحق في ذلك قوله  
وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصادق والكثرة بحسب الاغيار بين اذ معروض منه بحسب  
الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضه فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلاً عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي  
في الكثرة بحسب الافراد والمصادق فيقال العقول عشرة وكثير معني ان مجموع آحادها كذلك لان ههنا طبيعة واحدة  
مشتركة بينها هي العقل بذاتها قلنا ان كل واحد منها هو امة نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عباد  
الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحضه يكون معروضاً للعدد بالضرورة وبوجهه هي طبيعة مشتركة بينها فتأمل فيه نظريتين بعد

ولعل حاصل النظر لنصوص عليه بقوله في نظر ان الكلية والمجموعة والتابع لهما يعني الجزئية من عوارض الحكم بالذات فهما عن عوارض  
العدد وبالذات فمجموع الاعداد المختصة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلاً ومجموعاً بعروض العدد اياه وعروض العدد  
ياه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقاً من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والان  
تمام عرض واحد بالكثرة اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الاعداد الذي فرض معروضاً للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق  
بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئاً اذ كان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة  
بينها لا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله في فنية نظرونيق بعد هو انه يصح ان يقال بالفعل عشرة مع انها لا تشترك في  
جميعه مادتي فاعلم ان الاعداد بالكثرة هي عرض من الطبيعة المادية كما زعم بعض المتأخرين الذي نقل الشارح كلامه  
وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات المجموعات والثاني الكثرة بحسب المصادق  
والافراد هي من شان الكميات والنحو الثاني يعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكل بحسب افراده التي ذلك  
الكل ليس عرضاً له كما يقال الا ان كثير بحسب الافراد يعني ان افراده التي هي مجموعها لها كثرية والثاني كثرة الكل بحسب  
افراده التي ذلك الكل عرضي لها كما يقال لثابت كثير بحسب الافراد يعني ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثيرة  
فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزم ان يكون معروضها معروضاً للعدد ولكن لا يستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا  
لا يستلزم عروض العدد شيء ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلاً زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان  
فذلك لا شأن كثير بحسب الاجزاء معروض من العدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا سماع لا كما عرضي  
العدد لها كيف وكل منهما واحد قطعاً والزم ان هما اثنان فقد عرض لها العدد ومشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما  
في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادتي فاعلم ان لا يلزم من اشتراك اثنين في اشياء  
والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي الكانت من انحر  
الثاني فلا يجب عندها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلاً فضلاً عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما  
زعم فان الشيء والموجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد هي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي  
اصلاً والكانت من انحر الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجواهر مثلاً  
ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراد مجردات كالاحول وماديات كالجسام والمجرات والماديات لا تشترك في طبيعة  
مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا كيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات انما تحته  
بالمجردات لا تشترك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية لان يقال ان يتعلق بالموضوع في الاعراض فهو متعلق

بالمادة فقد وضع بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتأخرين من كون معرض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء  
 اريد بالكثرة والكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح في انما مشتية من  
 ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم  
 ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مميّزان لا  
 فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من النظر في غاية السقوط اما اولها فاما عرفت من ان عرض العدد وعرض الكثرة لا يتبع  
 طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان معرض العدد هو الذي يكون مشارا لا متزاعا  
 ومشارا متزاعا هي الا حاد لا العرضي المشترك بينهما اذ لا يتحقق لذلك العرضي الا بالعرض يتحقق تلك الاحاد المعروفة لذلك  
 العرضي على ان الكلام في ان عرض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك  
 طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجبرية اولاد بالذات من عوارض الحكم وان اشتبه بين جهوده الفلاسفة لكنه غلط  
 فاحش لان الحكم المنفصل هو العدد امر متزاعي لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لمشارا متزاعا لتالفه من الوحدات التي  
 هي متزاعية فمصدق التعدد والكلية والجبرية اولاد بالذات هو مشارا متزاعا العدد نفسه اما ثالثا فلان المقدمة الثامنة  
 الكلية والجبرية من عوارض الحكم حقيقة مستدركة لا بدخل لها حتى لو سقطت تم الكلام اذ حاصلها الاجزاء كونها كثيرة معروفة  
 للعدد بالضرورة وعرض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينهما بتار على ما دعم قوله ويمكن الاستدلال ببرهان المتضايقات  
 هذا البرهان اذ على تقدير الاتفاقي لعل في جانب الانزال او الاتفاقي المعلولات في طرف مستقبل يلزم زيادة عدد واحد المتضايقات  
 على عدد المتضايقات الاخر واللازم بالمثل ما لم يزل فلان لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علتة مستندة الى علتة سابقة وهي  
 الى اخرى سابقة وبكذا الى نهاية يتحقق في ذلك المعلول معلولية مثبتة وليس فيه طينة لا تافرنها والمعلول الاخر ما فوقه  
 فكل من آحاد تلك السلسلة الاتفاقية عليه بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة  
 ويكون عدد المعلولات اكثر من عدد العلويات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية سلك اولى سابقة على معلول وهو معلولة  
 لمعلول آخر وهو ثالث وبكذا الى نهاية بالمثل بالضرورة ان يكون عدد العلويات اكثر من عدد المعلولات بواحد اذ في  
 العلة الاولى عليه وليس فيها معلولية وفيما دونها لا في نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة عليه ومعلولية معا واما بطلان  
 اللازم اعني زيادة عدد المتضايقاتين وهاهنا العلوية والمعلولية على عدد المتضايقات الاخر فلان المتضايقات ليست لا تتحقق  
 الا بين اثنين من الضروري ان يكون بازا ركل واحد من آحاد المتضايقاتين احد من آحاد المتضايقات الاخر فيجب تساوي عدد  
 المتضايقاتين بالضرورة ولعلك قد قفطت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل الاتفاقي للحوادث في جانب الانزال يبطل

لاتناهيها في جانب استقباله بطل بذهب الفلاسفة العالمين بازلية العالم والبرهان جميع المحاورث من الازل الى الابد  
 موجود في وعاء الوجود مع تحقق العلية والمعلول فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد سلسلة اللاتناهيية وقيس الى علل  
 السابقة كان معلولا صرفا واقله علة ومعلولا معا ولذا قيس الى معلولات اللاتناهيية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا  
 معا فيلزم زيادة عدد المتضايفين على عدد المتضايف الاخر على التسخيرين وكذا يبطل بذهب العالمين بحديث العالم  
 مع القيل بالاتناهي في جانب الابد ووجود المحاورث في وعاء الوجود بذهب صاحب الانق المبين ولا فرق بين لا  
 تناسي المحاورث في جانب الازل وبين لاتناهيها في جانب الابد في جريان البرهان والقول بان اللاتناهي في  
 جانب الاستقبال انما هو معنى انه لا يقف على حد لا يتعد او بخلاف اللاتناهي في جانب المنفى اذا المحاورث الناطية قد خرجت من  
 القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بين المعنى في نهاية السقوط ان اللاتناهي بالانقضى انما يتصور بحسب الاستدراك الزماني لا  
 بحسب الوجود الدهرى والكلام في وجود الدهرى نعم لا يبطل بهذا البرهان بذهب المبين العالمين بابدية العالم لان  
 المحاورث المستقبلية غير تناسي باللاتناهي الا لا تقضى عندهم وحديث وجود الدهرى كما يراه الفلاسفة من افاحش الابطال  
 عندهم قوله وفيه نظر توهم الناظرون في برهان المتضايف ان يحصل البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل او لاتناهي  
 المعلولات يلزم تحقق معلول آخر يتحقق فيه المعلولية دون العلية او يتحقق علة او يتحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم  
 تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضايفين بدون الاخر ثم اعترضوا على البرهان  
 بان العلية المتضايفة للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علة السابقة عليه هي متحققة وكذا المعلول  
 المتضايفة للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضايفين بدون  
 الاخر نعم لو كان مضاييف المعلولية المتحققة في الشيء العلية المتحققة في ذلك الشيء ومضاييفه العلية المتحققة في الشيء المعلولية  
 المتحققة في ذلك الشيء لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهي العلل او تحقق العلة نزول مع لاتناهي المعلولات وجود  
 احد المتضايفين بدون الاخر وبذلك اسطبره انما يتوجه على ما فهموا من البرهان ولا اساس لها بما قرناه كما لا ينبغي فتفكر فادق  
 قال في الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا العلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض ما فوقه الى ما لا يتناهي علة  
 ومعلول معا فلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي غير مضاييفة لها بل هي اجنبية  
 بالقياس الى زوجه العلية وكذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضاييفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع  
 اعتبار الاجنبى لينا في ما يقتضيه المتضايف من الكثرة وجداد وما في الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد ومن  
 المتضايفين نقول ان عدد هاشكان في ان فيما فوق المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضاييفه الاخر

فبقى في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يتحقق شئ من المتضامين في السلسلة المفروضة بدون مضامين  
 فلا يتكافيان في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس بالكلام في تطبيق احد المتضامين مع متضامينه الآخر  
 بل في تطبيق عدد واحد جامع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضامين او لا لاننا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق  
 احد المتضامين مع الآخر لا مع الاخرى فلو قطع النظر عن كونه متضامين فلا نسلم الاستحالة في التزايد والتناقص او التساوي  
 والتكافؤ في العدد من لوازم المتضامين من حيث هما متضامين فيجوز ان يكون عدد العلويات ازيد وعدد المعلوليات نقص  
 فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضي التساوي لان عدم تناسلها يقتضي ان لا يقف تطابق  
 على حد سواء كان احدهما زائدا او لا الا ترى ان اشهر اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقف في التطبيق مع الشهور على حد  
 غاية الامر ان مرتبة الزائد لا تتبين ففكر تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان على ما ذكره سفسطة لان لنا مقدمات معاداة في الواقع  
 قطعنا الاولى ان العلوية والمعلولية متضاميتان الثانية انه لا يمكن تحقق احد المتضامين في عقله بدون تحقق الآخر وتعلله الثالثة  
 ان مضامينها واحد لا يمكن ان يكافي ويوازي اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازار واحد من احوال المتضامين مع واحد من احوال  
 المتضاميات الاخر فحسب فلذلك يمكن ان يكون بازار غلية واحدة معلوليتان او اكثر او بازار معلوليتة غليتان او اكثر ونحوه بالمقدمات  
 الثلاثة ضرورية غير قابلة للنسج وبعد تهديد بالنقول لو وجدت علل غير تناسلية وتسلست من دون ان يكون هناك عللة اولى  
 وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذي هو معلول بعض ما واجهت سلسلة من العللة الاولى وتمازت لا الى نهاية خيرة  
 ولم يوجد هناك معلول آخر كان الاول عددا للمعلوليات زائدا على عدد العلويات وعلى الثاني عدد العلويات زائدا على عدد المعلوليات  
 واللام باطل بالاملازمة فلانة على تقدير وجود السلسلة الذاتية تناسلية باسرها في الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر عدد من  
 معروضات العلوية لواء على التقدير الاول اذ المعلول الاخر معروض للمعلولية فقط وكل واحد مما فوقه معروض للعلوية والمعلولية معا  
 ويكون معروضات العلوية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثاني اذ العللة الاولى معروضة للعلوية فقط وكل واحد  
 مما دونها معروض للعلوية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد المتضامين يعني العلوية او المعلولية زائدا على عدد الآخر  
 في تلك القطع او بالاطلاق اللازم فلان المتضامين الزائد المتحقق في تلك السلسلة اعني العلوية او المعلولية اما ان لا يكون  
 متضامين شئ وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون متضامين متضامينه اما ان يكون خارجا عن تلك السلسلة وهو  
 ظاهر بالاطلاق لانه يستلزم وجود متضاميت بدون مضامينه اذ لا تعلق لما جرح تلك السلسلة او دخلا في تلك السلسلة فيلزم  
 ان يكون معلولية واحدة مضامينة لعليتين او علوية واحدة مضامينة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا يخفى ان ما  
 ذكره ليس ببيان قوله فيجوز ان يكون بين امة عشية وكل واحد منها متناه في الالحاشية وما قيل في الجواب من

ان هذا الحكم الاجمالي على وجه الاستغراق بحيث يتناول الجملة ايع كما يقال ان بين هذه الطرفين واية نقطة تعرض اوجده في دون  
الذراع فبهذا الخط دون الذراع وبكذا اذا صدق على الاستغراق اشمولى ان من مبدء السلسلة الى اى ما بعد لترتيب فيها  
دون خمسين فيصدق ان الجملة دون الخمسين والاصل ان الحكم اذا استغرق الكل مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاتباع  
كان ذلك الحكم على الجملة التي بنيت اذا اختص بكونه بشرط الا افراد فانه قد يغير حكم الجملة فاذ صدق الحكم على الاستغراق  
ان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها قناه ليعقد بالضرورة ان سلسلة تمامها متناهية فليس بشئ لانه  
ان اريد بقوله اى ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين كحيتين فالحكم الكلى ممنوع وان اريد كل واحد من كحيتين فالحكم  
تناهى الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى واحاصل بانه ان استدلل بتناهى كل واقع بين كحيتين على تناهى الكل اخرج  
بان حكم الكل الافرادى غير حكم الكل المجمعى وان استدلل بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها  
قناه على تناهى الكل منعت هذه القضية كلية قوله وقد سبر من على البطلان الدور لتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من  
هذا البرهان على تقدير الدور لتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس  
باجتناب استحالة من الدور كيف وقد ذهب جميع غرض من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم  
العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البلذ الصبيان الى تجويز الدور فلا يصح تعليل  
استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال فى الحاشية لا يخفى ان البرهان يفيد تحقق ما هو  
موجود بالذات كاثبات وجود الواجب تعالى لذاته فى سلسلة الكائنات ولا يفيد البطلان الامور الغير المتناهية مطلقا  
كالمعدات والشرائط والمعلومات انتهى لا يخفى ان هذا الكلام ليس له معنى لان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة  
الكائنات الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط سابق عليه لان  
كل ما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لا محالة فاما ان ينتهى سلسلة الاحداث فى طرف المبدء الى حادث  
لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فالصانع القديم بلا واسطة معد وشرط فيكون سلسلة المعدات متناهية  
ولا يكون سبيل الى التناهى بالمعدات والشرائط او لا ينتهى سلسلة الاحداث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا  
الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الاحداث ما بالعرض بالقياس الى ساقبه وموقوفا عليه لا يكون شئ منها ما بالذات  
فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى  
بلا توسط حادث حتى يمكن القول بتحقيق السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم  
ينته السلسلة الى الواجب بالذات امكن عدها ساقلا تكون موجودة لان الممكن لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم يمتنع



جميع انحاء عدده لا يتنوع جميع انحاء عدده الملم يستند الى الواجب بالذات فقد لوح ان هذا البرهان كما يبطل لانتهاج الجانب  
يبطل لانتهاج الاثر والاعتدات نعم لا يبطل بهذا البرهان لانتهاج المعلومات في جانب الابد لان ما بالذات على  
الاولى موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو بالعرض بالقياس اليها انما يميز على تقدير ابدية العالم وجود ما بالعرض بدون ما  
بالذات ولعلك قد تحدثت مما ذكرنا بطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولانتهاج الحوادث في جانب الازل. قد  
الانواع بتواريخها من وسبوقية كحدث بحدوث قبله ما اتركوا في ربط الحوادث بالقديم من صدور كل حادث بتوسطه  
آخر لا الى نهاية ولم يخطئوا بان هذا ليس من ربط الحوادث بالقديم في شيء وانما هو قطع الربطة لم يعرف من انه على هذا لا يمكن  
القول باستثناء الحوادث الى الواجب سبحانه ولبطل الكلام في هذا المزمع يستدعي خروجنا عن المقام هذا وليعلم ان من اقوى  
البرهان الشهيرة فيما بين الحكماء الى ثبوت عدم القدر المقبولة عند ارباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان  
التطبيق والشرح مع تعرضه لاكثر البراهين الغنى منها والسنيين الرخيص منها والتميز عنده امانا بل في التفصيل  
والتميز او اتباعا لبعض المتأخرين الذين عجزوا في ما لا وضع له وان كان زعمه من الابطال الغنية عن التوضيح  
او اذعاننا لصاحب الفرق الذين فانه لا يفرق بين البرهان المتيقن اما نحن فانا نجد من نفس رخصة في تركه راسا ولا نرى في تعرضه  
مع عرض الشرح عنه باسما فنقرر البرهان ثم نصلح ما عجز بعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عجز صاحب الفرق الذين  
الذين ان فنقول فلو ثبت سلسلة مرتبة او حجة مستندة لا الى نهاية فانه منها جملة متناهية الى مرتبة معينة حتى يحصل منها  
جملة من مستندان او متصلاتان عددها متناهية من مبدء مفروض له يصل الى اخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملة الثانية  
جزء من الجملة الاولى فاذا طبقنا بين مبدء الجملة الثانية بحيث لا يتخلل اتساقها او اتساقها بالاطبقا اجماليا غاليا بحيث يقع بازا كل مرتبة  
من اعدادها مرتبة من الاخرى لا الى نهاية فاما ان يتساوى الجملةان فيلزم تساوى الكل والجزء ويفضل الاولى على الاخرى  
ولا سبيل للفصل في الزيادة الى المبدء متساويين ولا الى الاواسط لا اتساقا والقضايا فيجب انتقال الزيادة الى  
الجانب الاخر واذا لا يتصور الزيادة على شيء الا بعد انتهائه وانقطاعه وحجب انقطاع الجملة الاخرى وانتهاجها واذا الجملة الاولى  
تامة عليها بقدر قناه والزيادة على المتناهي بقدر قناه متناهية الاولى ايضا متناهية في تقرير البرهان وهو كما انه يهين  
على البطلان الكميات والتكيمات المتشعبة الا متناهية كذلك هو ما يهين على البطلان لانتهاج الاعداد والمحدودات المستندة  
سواء كانت مادية او مجردة فهو ما يهين على البطلان لانتهاج العلل ولانتهاج الحوادث الموجودة في الدهر المرتبة بحسب  
تقدم التأخر الطبيعيين الا متناهية في جانب الازل كما زعم الحكماء واني جانب الابد فقط كما توهمه صاحب الفرق الذين  
ولانتهاج النفوس الناطقة بوجودها بجمعة وترتيبها بحسب صدورها قال بعض المتأخرين ان هذا البرهان لا يجري الا في

الماديات ليس المراد بالتطبيق الا انها بد منه ونحوه في العلوم التعليمية مستفاد فيمن ايقاع المحاذات في الخارج او في الوهم  
 بين نتيجتين من كميات بالذات او بالعرض بحيث انه اخذ من احد جانبي معين تحليل او تاليف وادفع في امتهد والاتصال  
 واما ساق كان سجدة بعض معين فانه من الخرتم انما يظهر خلفه بها بلزوم القطع المجتدين الناقصة والزايدة اذا  
 تاتي التطبيق بينهما ان اوزمان متناه ولا خفاء في ان العقل يحكم كما كليا باسكان التطبيق في الخارج في زمان متناه وبين  
 متناهيين فخصيص من المقادير والاعداد المادية المتسقة الموجودة في الخارج من حيث هما كذلك المكانا غير متناهيين تطبيق  
 المبدء على المبدء من حيث يطبق الاستدلال على الاستدلال البرهان فتبين على استحالته ما يكون فردا المفهوم غير المتناهي من  
 المقادير والاعداد المذكورة بذلك ردت تعلم ان هذا متوحيض اذ المراد بالتطبيق على ما اشرنا اليه ليس ما زعمه كيف واذا  
 فثبت سلسلة من المعدادات مجردة متسقة متتالية من مبدء معين ثم فرضت سلسلة اخرى كذلك كان مبدءا لاولى  
 بازار مبدء الثانية والمرتبة الثانية من الاول بازار المرتبة الثانية من الثانية والمرتبة الثالثة من تلك بازار المرتبة الثالثة  
 من هذه وبكذا ثم اذا فرغ من ان احداهما ناقصة من الاخرى فلما محالة ينقطع الناقصة ويكون في الزائدة مرتبة ليست في الثانية  
 ثم انه اذا كانت السلسلة موجودتين مرتبتين متسقتين يطبق بين مبدئيهما حتى تلبقت السلسلة تطبيق المبدء على المبدء  
 يظهر لقطع السلسلة قصدا سور كانت السلسلة من الكميات او اشكالها المتصلة اوال عدد المادية او مجردة بالافق  
 اصلا فما ذكره هذا القائل لفرقة بلا فرقان دعوى بلا حجة وبرهان ثم علم ان البرهان كما اشرنا اليه فامض على البطلان الثاني  
 الجاوش في جانب الزل والابد وامتداد الزمان والركبة اللاتناهيين عند انكار الاجتماع تلك الاشياء بحسب الوجود الدبري  
 وترتيبها بحسب ترتيب الزمنة حدوثها فبطل به نسيب العالمين بالعدم الدبري والذاهبين الى الحدوث الدبري لقائهم  
 بابتدئ العالم وقد شق ذلك جدا على مقلدي الفلاسفة وعلى صاحب الافق المبين فقال بعض مقلدي الفلاسفة انفسهم  
 ان الوجود في عاق الدبر ليس وجودا آخر مغايرا للوجود الزماني في كبد الاعيان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وجوده  
 في افق التقضي وجود زماني ومع غزل النظر عن التجرد والتقسم وجود دبري فوجود الزمان والزمانيات الغير المتطابقة بالاعتبار  
 الاول لا يطل البرهان لتلج بين الامور المتناهيية بهذا اعتبارا ومن شرط جريان البرهان الاشياء في الوجود اما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثاني فهو يجري  
 تطبيقه في الزمان المتناهيية المذكورة بحسب اعتبار لان التطبيق عمل من اعمال الالهي في الان الزمان المتناهيية التطبيق فيها انما يمكن فيها  
 وجود فيها والموجودات الدبرية اللاتناهيية غير موجودة فيها حتى يجري فيها التطبيق فانه يحصل كلامه انت تعلم ما فيه من السجدة  
 لان الكمية الزمانية والحركة المنطبقة عليها المتصلة بالقضايا متصلة موجودتان في الدبر من الازل الى الابد و  
 كذا الجاوش اللاتناهيية متسقة موجودة في الدبر فكما يلزم من تطبيق مبدء احدى جملة الكميات المتصلة على مبدء اخرى مثلها في الاعيان

اذ في الوهم انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لا اجل للاتصال كذلك يلزم من تطبيق مبدئ جلية من الكمية الزمانية على  
 مبدئ جلية اخرى منها انطباق امتداد واحد على امتداد الاخرى لا اجل للاتصال اذ لا ممانعة في التصلبين بعد انطباق المبدئ  
 على المبدئ لعدم انطباق الامتداد على الامتداد ضرورة وكما يلزم من تطبيق مبدئ واحد سلسلي الاعداد المتسقة على مبدئ سلسلة  
 اخرى مشابهة في الاعيان اذ في الوهم انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى كذلك يلزم من تطبيق مبدئ سلسلة متسقة  
 من الحوادث المتعاقبة على مبدئ سلسلة اخرى مشابهة انطباق سائر احدى السلسلتين على الاخرى والابطال لتساوي  
 ولا يستدعي ذلك وجود السلسلتين والجمليتين في الآلات الزمان وانما كان يلزم ذلك لو احتج الى تجسيم لتطبيق جزر جزر  
 واحد وبتأثير واحد منهم من يقول ان ما يفرض من تطبيق المتصلات الغير القارة في نسخ حقيقة اعداد المتعاقبة  
 في نحو وجودها الزمانى لا يمكن بحسب نحاج فمن المحالات لزوم الانقطاع في الواقع وان كان في الزمن فانما يتأتى فيما قسم تلك  
 الامور في الزمن فيبدل على تناسبي ما وقع منها في الزمن دون ما وجد منها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى ان هذا الكلام ليس  
 كثير معنى لان المتصلات الغير القارة والاعداد المتعاقبة في نحو وجودها الزمانى لما كانت موجودة مجتمعة في نحو وجودها  
 وكانت جملة الكمية المتصلة او المتكتم المتصل وسلسلة الاعداد المتسقة موجودة دهرية من الازل الى الابد واذا فسر بعقل منها  
 جملة متعاقبة ثم تطبق بين مبدئ الجملة الاولى او سلسلة الاولى وبين مبدئ الجملة او السلسلة الباقية بعد الافراز تطبق في الواقع  
 بحسب التجويز العقلي الواقعى لزم بالضرورة انطباق الجملة على الجملة والسلسلة على السلسلة فيلزم الانقطاع والانتهاى في الواقع  
 قطعاً فان قيل ان تطبيق المبدئين لا يتصور بحسب الواقع اذ يستحيل ان يجمع الجزر السابق من الزمان مع الجزر اللاحق منه قلنا ان  
 من خارج عن ذلك التطبيق لا يقدح في تمام البرهان كما صرح الفلاسفة انفسهم بالجملة فلا محيص للفلاسفة عن هذا الاشكال العولص  
 وان كانوا يكثرون من التهوريس والتشويش في تشبهون في هذا المشرق بكل شئ ويرى يقول قائلهم ان هذا البرهان كما يطل  
 لا تناسبي الزمان والحركة والحوادث في جانب لازل كذلك يطل لا تناسبي تلك الامور في جانب الابد وهذا كما يصادقون  
 الفلاسفة يخالف اصول السلسلة وانت تعلم ان البرهان انما ينتهي عن ابطال لا تناسبي تلك الامور بحسب لوجود الدهرى وهو  
 بالوجود الدهرى من ميوسات الفلاسفة التي ما انزل احد بها من سلطان من باطليهم التي لا يساعد عليها البرهان فالبرهان  
 لا ينتهي عن ابطال لا تناسبي في جانب الابد على ما يقول بالمليون لا على سبيل الجدول ولا على سبيل الحكمة ومن الاشياء  
 ان صاحب الفرق البين لما كان قائماً بالحدوث الدهرى نافية للقدم الدهرى اعجبه جريان البرهان في الحوادث المتعاقبة  
 في جانب الازل فلا يشترط انتهاى البرهان على ابطال القدم الدهرى كذلك لا يشترط كانه ينتهي عن ابطال لا تناسبي الحوادث في جانب الازل فينتهي عن  
 ابطال لا تناسبيها في جانب الابد بتجويز ضارب للاستحالة من هذا القاص لا تمين مناسطفق يقول تارة ان الحوادث الابدية لم تخرج

بعد من ليس اني الوجود في معدومته فلا يحيل التناهيها البرهان من رزق الفطنة يعلم ان عدم خروجها الى الوجود وانما بحسب  
الوجود الزماني وجريان البرهان فيها انما هو بحسب الوجود الدهرى على انه كان الحوادث الزايدة معدومته بحسب حدود الزمان  
كذلك الحوادث الزايدة معدومته بحسبها في فرق بينهما في حسابه وقارة ان الامور التدريجية وجودين الاول وجود في الزمان  
والثاني وجود في حاق الدهر البرهان لا يثبت على البطل التناهيها بحسب اعتبار الاول لعدم وجودها في تلك اعتبار ولا  
بحسب اعتبار الثاني لعدم ترتيبها بينهما اعتبارا هذا عجب عجيب ما اول فلانه لو تم له ان على عدم انتهاض البرهان على البطل التناهي  
لحوادث الزايدة ايضا ولا عدله خيران ليقول شعير نويل يزم واما ثانيا فلان الامور التدريجية موجودة مجتمعة في وعاء الدهر و  
اجتماعها بحسب تلك النجوم الوجود لا ينافي ترتيبها بالطبع او اعلى وان كان ينافي ترتيبها بحسب اعتبار الثاني في تخلف ولا تحبط  
ثم ان صاحب الافق لم يزل على هذا البرهان فقال في القبات قاما السيل التطبيقية فلا ثقة بجده واه ولا تقول على  
بنايته بل ان فيه تدسيا مغالطيا قاما مغالطات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المغالطة من الجهة الاخرى التي هي جهة  
التناهي الاسن للجهة التي هي جهة اللانهاية كما ان سلسلة امات بغير نهاية سلسلة آلا لا الى نهاية وليس بصحيح تحريك تلك  
خطية من جهة اللانهاية واخراجها بكيفية عن درجته ومرتبه وعن الدرجات التي لها عار بالاسر في تلك الجهة فاذا ان اظهر  
طرف احدى السلسلتين غير التناهيين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا  
وفرضيا امتك الزيادة من حيز الطرف ووجهته الى حيز الوسط ومرتبه ولا يزال فيقل ويتروى في الاواسط ما دام التوطين انهم  
متعلما للتطبيق ولا يكاد يتهي الى حد معين ودرجه بعينها ابدأ انتهى ولا تقص الى تلمع مغالطى لا ثقة بجده واه ولا صحة لمغالطة فان  
سلسلة المراتب المجتمعات الموجودات في الواقع على نعت الاتساق او سلسلة المتماوية على صفة الاتصال لومات لالى  
نهاية فاذا فمزت منها جملة متناهيه ثم طبق مبدى السلسلتين على السلسلة المتناهيه قبل الافراز والسلسلة اللانهايه بعد  
الافراز على مبدى الاخرى لزم الطباق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى حكم الاتساق او الاتصال فيحكم العقل  
قطعا بان بازا كل مرتبه وكل جملة من احدى السلسلتين مرتبه وجملة في السلسلة الاخرى ولا احتمال لانتقال الزيادة وتروى  
في الاواسط كما توهمه لان الاواسط لترتيبها واتساقها واتصالها لا تسع ان تخلف بينها زيادة فلا محالة يكون تصيير الزيادة الى  
الجانبا آخر فتنهى سلسلة فيثبت استمادى وتغير الخلف ولا مجال لمنع امكان تطبيق بين السلسلتين من مقارين متباينين  
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللانهايه فان تطابق بين السلسلتين بما كان ذلك ممكن قطعا وان منع عنه مانع  
فارجى فهو غير قاطع في امكانه بحسب نفس طباعها وذلك كاف في اجراء البرهان فالقول فعلى هذا يمكن اجراء البرهان في الموجودات  
غير المترتبة ولا اعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مجتمعة في الوجود او غير مترتبة لكن يمكن فيها بحسب نفس طباعها ان توجد

باعتبار السلسلة الاولى والى ان السلسلة الثانية  
التي هي جهة اللانهاية  
التي هي جهة اللانهاية  
التي هي جهة اللانهاية

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينها فيساق فيها البرهان ونظير ذلك قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتيب لجزائر البرهان  
 انه لم يعتبر السلسلة اللاتناحية مجتمعة مترتبة لا يلزم من تطبيق المبدأ المطبق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال  
 الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة في ذلك الجانب اذا اعتبر الترتيب الاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا  
 في اجزاء البرهان من اعتبار الترتيب والاجتماع بالفعل وهذا لا يبرهن فيمكن التطبيق بين السلسلتين المفترقتين في السلسلة  
 الواحدة من مختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدأ الجزئية اذا انتقل الى مقابلة مبدأ الكل لا يتصور انتقال ثاني الجزر الى  
 مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدأ الجزر ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدأ الجزر  
 لا اعتبار ان اعتبارا مبدأ الجزر واعتبارا ثاني الكل وكذا الثاني الجزر لا اعتبار ان اعتبارا ثاني الجزر واعتبارا ثالث الكل  
 وبكيفية الجزر من حيث انه ثاني الكل لم يتقبل من مرتبته وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدأ الجزر وكذا الحال في جميع  
 المراتب فانهم قوله وتوضيح الصغرى في هذا القياس الذي استنتج منه عدم اكتساب تصور من التصديق كانه قياس ممول  
 المستنتج وهو ان كل كاسب تصور معرف وكل معرف مقول ولا شيء من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل  
 الاول ولا شيء من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثاني ويرد عليه ردودا ظاهرا انه ان اريد بالمعرف في قوله  
 كل كاسب تصور معرف المعنى المصطلح فالصغرى في القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب تصور امرا مباحيا غير محمول  
 لا ينفى ذلك من دليل ان اريد بطلق كاسب التصور كالمعنى في القياس الاول ممنوعة وهي صغرى القياس الثاني و  
 اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود هذا المنع تبشيرا في توضيح الصغرى في القياس الثاني بان  
 كاسب التصور اما مفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب التصور  
 منحصر فيها وكل منهما مقول والحاصل اننا نختار الشق الثاني ونرفع المنع بالاستدلال على حصر كاسب التصور في المقول  
 والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمحمول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف  
 في الصغرى ما يفيد تصور الشيء اى الكاسب للمحمول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على شيء لا فائدة التصور والافاهيم  
 الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف بالمعنى المتعارف وليس هو الذي  
 بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بما تجمله لان حصر كاسب التصور في ما يفيد التصور بالكنه  
 وما يفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر ما يفيد التصور بالوجه في العرضيات ممنوع عند من جزم اكتساب التصور من التصديق كما لا يخفى  
 واما الايراد بان التمهيد كما يصح بالاجزاء الذبئية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الكلمة المشرقية بان التمهيد بمجموع  
 الاجزاء الخارجية مد تام فتصور الشيء بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا يخصر افراد المعرفة في الذاتيات والعرضيات فخصه

في الدلائل  
 صور ما هو في غير



ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة لم يكن ضرورة ان استخرج اجزائه واما ان يتحد واحد واحد من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا  
 النحوس التي يتحد بالذاتيات وليس تمامها على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذبئية نحو من الاعتبار على ما هو المشهور في ايتيا  
 محمول باعتبار لا سيما على ما ذهب اليه في المورد مع ان كلام الشارح لعل بين على منع الكلية القائمة كل معرف مقول فتد  
 جاز ان يتحد بمجموع الاجزاء الخارجية لغرض ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز ان يتحد بمجموع الاجزاء الخارجية او لم يجز وان كان حاصل  
 نقض الكلية بالتي يربط بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ له ان يقول ان المعروف منحصر فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور  
 بالوجه وفيما التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الذبئية وفيما التصور بالوجه العرضيات وظاهر ان تصديق  
 ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان ما من الاجزاء الذبئية او من العرضيات وكل منهما مقول للشي  
 من التصديق بمقول فالوجه هو المنع وعلل لثلث الى ذلك اشترحيث امر بالتفكر وقال تفكر قوله والتصوير متساوي نسبة  
 اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري وبعض من كل منهما نظري و  
 كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والى جاز ان يكون جميع التصورات نظرية  
 وليكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض لهم  
 لا ابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح لهم بذلك في احدى حيث قل لا تعرض لهذا المقدمة في اكثر النسخ  
 ولا بد منها عدم تمام المطلوب بدو ثانيا فلذا بد من اقامته دليل على ابطال ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى  
 المصطلح وكون التصور كسابا للتصديق على النحو في هذا المقام شيئا بخلاف ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض  
 التصديقات علاقة بها فيقتل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر ما بد لا حالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكرنا  
 في ابطاله من ان المعروف مقول والتصوير متساوي النسبة لا يعنى باحالة الاول فلهذا ثبت واما الثاني فلان تساوي نسبة  
 التصور الى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تمام فانه ان اراد بقوله ان اثر التصور ان  
 المكتسب من التصور كذلك فذلك المقدمة ممنوعة لجواز ان تترتب على بعض التصورات الازمان ببعضها كالتب  
 الجرم بالضرورة على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد مثل الشيء في الذهن فليس يمكن الكلام فيما يكتسب  
 من التصور لاني لفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشيء للشيء فانه ان اراد ان اثر المكتسب من التصديق  
 حصول الشيء للشيء في احوال المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد مثل الصورة لا حصول الشيء للشيء وان اراد  
 ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه حصول الشيء فظهر بما ذكرنا ان ثمة  
 بعض الشارح في هذا المقام حيث قال بتحقيق المقام ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصوير ليس من قبيل حصول





لان المعروف قد يكون منفردا بخلاف الكاسب قال في الحاشية لهذا قال المصنف فلا بد من الترتيب لذلك تبين ولم يقل  
 بتحصيل المجهول او بالنظر لان النظر قد يكون بلا حكمة معقول واحد كما في ان مقصودنا من انتهى قوله وايضا انه عبارة عن  
 حركة النفس الى المبادئ وبالعكس علم ان المطلوب ان يكون معاديا للمطالب بوجوبه بالتمتع التوجه من المجهول الى  
 فاذا حاول تحصيل مجهول فلا بد من التوجه الى مبادئه فقد تحقق انه متدرج الى مبادئه وقد تحقق ان تحصيل المبادئ  
 دفعة ثم بعد حصول المبادئ تدريجيا او دفعة قد تحقق انه ينتقل الى المطلوب تدريجيا ثم ينتقل اليه دفعة واحدة فعل انه قد  
 يكون الانتقال من المطلوب وعكسه تدريجيا وقد يكونان فيحين وقد يكون الاول دفعا  
 الثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالتحرك الاول والثاني اذا كان تدريجيا  
 بالتحرك الثانية يسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مراراً وتكراراً كما استعمل في الملاحظة  
 لتحصيل المجهولات وذو هذا البعض الى ان الفكر والنظر الحركة الاولى والمتاخر من الترتيب اللازم للحركة الثانية  
 كما ذكر في شرح مفصلة وقد ثبتت في ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكري حقيقة وهي فيقول انه محذور هو الحق لان الحركة  
 حقيقة اما بمعنى التوسط بين القوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض في ذلك المبدأ  
 في صدمانية الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو الامم المبدء من المبدء الى المنتهى فيطبق على  
 الزمان بحيث يكون كل جزء منه في جزء من الزمان وسبب ان يكون للحركة ما بقي منه وهي اليه وما هي فيه وان يكون  
 لموضوعها في كل آن يفرض في زمان، التدريج فربما فيه الحركة لا يكون في زمان آخر ذاتا في المفروضة غير متناهية  
 قال في الاقضية في تلك الآيات اليف غير متناهية وليست كلها موجودة في انحصارها بين المبدء والمنتهى وبعضها جزءا  
 من الزمان المتردد في كل ما هو موجود بالتقوية بين صرافة التقوية ومحنة الفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين المبدء  
 والمنتهى افراداً مادية حركية وهو لم غير متناهية في موجوده بالفعل وانما باطل ان العلم الحقيقة في الفكر ليست متناهية بل متناهية  
 موجودة بالفعل فالمقدم مثله نعم تحقيق في الفكر تدريجيا اي الحركة فان النفس اذا كانت تحصيل المطلوب تتدرج الى حصول  
 المحزونة فتأخذ بصورة دفعة فتلقت بها الى المطلوب فتنسبها الى المطلوب فان وجه تناسبها لخطتها وتوجه بعد  
 زمان الى صورة اخرى فان لم تجد اناسبتها تركتها لتوجهت الى صورة اخرى وهكذا ثم انما ترتب الصور المناسبة فاذا  
 ترتب المبادئ انتقلت النفس الى المطلوب فانما يحصل بعد سريان زمان في طلب المبادئ وترتيبها بالنفس  
 في تلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيظن ان هناك حركة واحدة متصلة في اطلاق لفظ الحركة بهذا التجرد محض  
 قد يمتنع المتأخرين من اطلاق الحركة بهذا حقيقة زعمان الصور وان كانت امرت بنا في انحاء انما كتبها بعد هذا

في المدركة بتجدة وفي كل آن ملقت اليها بالغات جديد ليس هو في آن قبل ولا يكون في آن بعده فاذا في افراد الصورة  
 في زمان الفكر لا تناسية بالقوة بسبب التناسي الاتفاقات في الآيات للاقتناسية فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفي الفكر انتقال  
 من المطالب الى المبادي تدريجا وبالعكس لا يخفى ما فيه من الفساد لان هذه الصور الغير المتناسية اما المعلوم واحد فاما ان  
 يخفى وجودها الفرضي للاكتشاف الملاحظة فيلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير تناسية وهو صريح بطلان اول ما يخفى  
 فلا يكون المعلوم ملاحظا في ذلك ان مناسب للمطلوب او غير مناسب او لمعلومات متعددة فيكون هي لا تناسية حسب  
 لا تناسي الصور فان كفى وجود الصورة بالقوة للاكتشاف تلك المعلومات لا تناسية لزم ادراك امور لا تناسية في زمان  
 الفكر والالم يكن شيء من المعلومات منكشفا في زمانه وهو صريح البطلان وايضا تلك المعلومات متخالفات فلو كانت  
 لا تناسية وجبت تمايزا لا مبالغ لا اتحادا وجودا مع تخالف حقائقها لا تناسي الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود  
 ال امور الغير المتناسية مع تناسيها بين الحاضرين وبهذا اسقط ما توهم ان الفكر حركة في الاتفاقات وذلك لكل التقات من  
 ملقت اليه فلو كان في الاتفاقات حركة فانه ان يفي الوجود الفرضي للاتفاقات لا تناسية بالقوة للملاحظة ما هي الاتفاقات  
 اليه فاما ان احد الزم كونه ملقتا اليه مررت لا تناسية في زمان تناسي وان كان متعدد حسب تعدد الاتفاقات لزم للاتفاقات  
 ال امور لا تناسية في زمان الحركة او لا يعني فلا يكون المعلومات ملقتا اليها في زمان الفكر وبطلان ما يخفى وما قال انتقال  
 من ان في الفكر انتقال من المطالب الى المبادي تدريجا وبالعكس ان اراد به ان الفكر ملق في زمان مسلم لكن لا يلزم  
 منه ان يكون لفكر حركة وان به ان الفكر انتقال متصل بتطبيق على الزمان فم بل باطل كما عرفت به ما افادوه مولانا ثم  
 انكار قدس سره وهاهنا الحق بالاتباع وقد اورد الشان في بعض تعليقاته اشكال على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان  
 الصورة قد تكون حاضرة في القياس بل محلها عن العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى البيول في استغفارها  
 عن المحل حسب حقيقة ما من حيث هي وانفكارا اليه بحسب شخصيتها وهم الفقدان في الحركة في الجوهر فكما لا يصح حركة  
 البيول في تلك الصور لا يصح حركة النفس في تلك الصور الذهنية الجوهرية ولو سلم فبطل حصر الحركة في المقولات الخارج  
 ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ما بينها من حيث هي مقومة للبيول ومفيدة لوجودها بحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها  
 المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقاها بشخصيتها المتحصلة من شخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية لا استغفار  
 النفس عنها في بقودها بتخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما  
 ان حصر فانما هو للحركة الواقعة في الامر العينية لا مطلقا انتهى والحاصل ان الصورة العقلية عرض في النفس لا مستغفار  
 النفس عنها فلا يتنع فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لا احتياج محلها اليها في التقوم فالدليل اننا نحن على اتساع

الحركة في الجواهر غير تامين على امتناع الحركة في الصور العقلية واما الكلام في حصر الحركة في المقولات الاربع فالظاهر انه غير  
مختص بالحركة الواقعة في الصور العينية كيف ولا يدل على ذلك اقاويلهم في شيء من الموانع والقصر جوا ولا تلويح بل انظر  
من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة في الصور العقلية حركة في العلم وهو من الكيف فهي حركة في الكيف لا  
في الجواهر وان كان يدعي عليهم ان كون الصور كيفاً لا يستقيم على تسليم الفاعل بان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن  
واحاط بعض الشرح عن الاشكال منع نفى الحركة في الجواهر مستند بتجويز الصدر الشيرازي اياها في الاسفار ونحوه عجيب  
لان الاشكال الزامي جدلي مبني على ما اشتبه به من المشايخ من نفى الحركة في الجواهر سواء صح في الواقع او لم يصح  
وتم دليلهم اوله لم يتم والاستناد بتجويز الصدر في اعراض المشايخ اجمع اعجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بان الفاعل  
يكون الفكر حركة انما يقول بكونه حركة في الملاحظة التي هي من كليات النفس لا في الصورة حتى يلزم الحركة في الجواهر  
كون الملاحظة فعلاً من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة الفعل التي هي متينة وتقع الحركة فيها وانما سئلنا ان  
امتناع الحركة في الصورة والملاحظة قوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها فان مناط الضرورة انتقال الحركة الاولى  
اما بان التحقق الانتقال من المطلوب الى المبادى اصلها بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادى ومن لا يحقق الحركة  
الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الى المبادى دفعة ثم ينتقل من المبادى الى المطلوب اما دفعة فلا يتحقق الحركة  
الثانية ايضا وتدرجاً فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى هذا وقد وقع جهلنا من الشارح فخط في بيان المذهب فان  
مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينه بقوله والحق انه عبارة عن حركة النفس الى المبادى وبالعكس  
وقد بينه بعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الثانية او دونها وقد بينه بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منها فان  
عبارة يدل على ان الضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة هو على مذهب الجمهور  
انتقال مجموع الحركتين سواء كان بانتقالهما معاً او بانتقال الاولى فقط وبان الثانية فقط وبان الخطأ في انتقال  
قوله وعليها بنار النظرية هذا هو مذهب البعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى قوله ولهذا يلزم الواسطة ختاً  
المتأخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادى  
يدور عليه وجودا وعدما فاورده عليهم بانه يلزم الواسطة بين البديهي والنظري اذا انتقلت الثانية مع تحقق الاولى اذا  
لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة فلا يكون نظرياً ويتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضرورياً او مناط الضرورة انتقال الحركة  
الاولى واذا علمت ان هذا لا يرد غير متوجه اذ مدار النظرية على مذهب المتأخرين على الترتيب فيحيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق  
النظرية وقد بينا ان على الخط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذهب المتأخرون القائلين بان النظرية الترتيبية وبناء على هذا الزعم الفاسد اورد على المتأخرين  
هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم له سبعة دواش ما وقع له من ان يخطو نعم يد على مذهب المتأخرين ان يلزم على مذهبهم الوراثة  
بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلما انتفاء الترتيب واما انتفاء المذهب  
فلا يخص المذهب في الاقسام الستة المشهورة فيثبت يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شئ من اقسام الضرورية  
وقد يجاب عنه بان يخصص في الاقسام الستة استقرار في هذا القسم سابع لم يعد من الاقسام باجل المندرة وانت تعلم ان  
هذا القسم السابع راجع الى ما بهيها اذ كثيرا يقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اى في تطلب المبادئ فلو كان  
هذا القسم بهيها لكان البديهي كثيرا لا يصح ان يجعل البديهي مقطعا لطيران والارتقاء لئلا يمان عن البديهيات وقد  
ذات التقسيم الى البديهي والنظري وما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشقة فيه قوله الا ان يتكلف هذا  
الجواب انما يتوجه اذا فرغ الايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب  
والا ضروريا لعدم اندراج في اقسام الستة فاعمل الجواب انه سندرج في احد مسيات فان احس هو ان تحال من المبادئ  
الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشايع فلا يتجه عليه هذا الجواب اذا منع تحقق الضرورة عنده هو وجود  
الحركة الاولى وهو لا يثبت تجسيم الحدس بل يصنعها في الاشكال اذ يلزم ان يكون شئ وانه نظريا وضروريا معا فانظر  
فستحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلا يندرج في احد مسيات فهذا من الشايع ما شئت من  
الاول قوله مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة قباولتان في الاطراف يعني ان ما به  
مبدء لاحدهما منتهى والاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدءا للحركة الصاعدة والمطلوب ونهتها المبادئ والحدس مبدء  
المبادئ ونهتها المطلوب ونها هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين احدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة  
والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين نهيتين ولا حركة ههنا قوله مع انها معتبرة بالاتفاق  
قال في الحاشية الا ان مقابلة انواع الضرورية لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان مقابلة بعضها  
بالنفي والاثبات وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من منس النظرية الترتيب او  
بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون ضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو  
سلم منهم لفتوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقتضيه العقل الصريح قوله ولكن الطوسي في شرحه لا يصح تفسير  
بانه ظهر من المبادئ الى المطلوب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا معنى تفسير المحقق الطوسي يدل  
على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمقابلة المضاهية المقابلة

المساعدة والبالط قوله ولا يخفى عليك هذا الايراد مشترک الورد على من فسّر الفلك بمجموع الحركتين وعلى من فسّر بالحركة الاولى اذا  
 قرر بانه في الصورة المفروضة اي اذا انتقلت الاولى بدون ثانياه يتحقق مناط البداهة اعني انتفا واحد الحركتين على  
 التفسير الاول وانتفا الاول على التفسير الثاني فيكون بديها واليه يكون نظرا لعدم اندراج في قسم من اقسام البداهة  
 واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احد اما على المتأخرين فلانه في الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم يتحقق  
 النظرية اعني الحركة الثانية التي من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسّر الفلك بمجموع الحركتين فلانه  
 على رايه يتحقق الضرورة في تلك الصورة لانتفا مناط النظرية اعني مجموع الحركتين واما على من فسّر الفلك بالحركة الاولى  
 فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتفا مدار النظرية اعني الحركة الاولى فلما يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد و  
 عليك قفطت بما ايقنت ان ما اوردوه الشارح فيما سبق على المتأخرين من لزوم الواسطة بين الضروري والنظري  
 ان توجه على المتأخرين فهو متوجه على من فسّر الفلك بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى اليه اذ لما تحقق احدى الحركتين  
 بدون الاخر والثانية بدون الاولى في تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفا مجموع الحركتين او بالحركة الاولى لا البداهة  
 لعدم اندراج في شيء من اقسام البداهة فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضروري ما دار الوقوع غير معدود في  
 اقسامه لندرة فلا يخاف في انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتأخرين اليه فلا يذنب بواحد المتأخرين ويعفو  
 عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور في الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط  
 كثيرا فلا يمكن ان يعد بديها والا لكان البديهي كثير الغلط ولا ترفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم  
 الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديها فلا مشاحة فيه قوله يلزم عليهم اي على المتأخرين  
 وقد عرفت ان هذا اللزم غير ظاهر في الصورة يتحقق النظرية عندهم يتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح يني  
 هذا لزام اليه على ما يمكن في ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى  
 تحقق النظرية لتحقيق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفا الحركة الاولى التي عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا  
 صريح قوله الا ان يقال انت تعلم ان المتأخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفا النظرية وتحقق الضرورة  
 مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضروري ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا  
 فانه مذهب انه نوع من الضروري لكنه نوع من نظري اليه يتحقق مناط النظرية اعني الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب  
 اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خطفني هذا المقام قوله مناط البداهة بالحقيقة عندهم نهاليس من  
 مذهب المتأخرين وانا هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكرة عبارة عن مجموع الحركتين قوله والا ان يجعل



الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المستويات لتحويل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدىهما ونسبها لغيره  
انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يدعى الاقامين والآخريين فكان الاول ان يقول والصواب قوله بل انتفاء  
الانتقالين معاشي لوقوع الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة والانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة  
يتحقق النظرية او يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان احدى عبارات عن مجموع الانتقالين الدعيين كما انض عليه  
المحقق الطوسي في مشروحه. الاشارات والعلامة الرازي في الحاشيات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بغير  
فقد البرهان ليس في محله اصل بنابر كلامه على ما قال في بعض كتب من ان الحركات نظريات لان احد الانتقالين  
او مجموعهما وان كان لبعض العقل على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدرج للبعض الآخر والمعتبر في النظرية توقف  
مطلق حصوله على الفكر بل قلت يجوز ان يحصل نظري بجميع العقول بالحدس فان ذلك ممكن مع لا يتوقف مطلق حصوله  
على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب توقف  
كلها بحسب الحقيقة ان لا يتوقف شيء من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظرية الايجاب  
الجزئي بحسب البنية بان يتوقف شيء منها عليه لو كان مقدرا او حصوله بالنظر يتبع ان يحصل بغيره فكلما تحقق  
ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق اما بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض من لا يصادم النظرية انتهى كلامه في  
كله ضرب من الهديان لا ناقة البطلان فيما سبق ما توهم من ان النظرية ما توقف مطلق حصوله على النظر وبنينا انه لا يخل  
بقيل لانتقال فما ذكره بطل فاسد على فاسد وعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على انفراد  
توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر مقصور في جميع الاشياء فيرفع الامان عن البديهييات قوله ومن  
عد هذا قسم قال في الحاشية اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عد ما هو نادر الوقوع يعني  
فيما اذا انتفتت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضرورية مخالفة للبدئية والبرهان قطعاً لانه مما يقع فيه  
الاعلاط كثيرة او يحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضرورياً لكن عد ما هو بالحدس من انواع الضرورية  
ضرورية وما قال من ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال انتفاء  
من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحركات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقاً من خواص  
النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظرية على قسم من اقسام البديهي لكن لا  
كلام في ذلك وكيف يذهب غاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجشم كسب واجابة فكر نظري بالمعنى المقابل  
للاقسام الستة المشهورة للبديهي قوله التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اي في احد انواع حصوله

انتهى في مبدئي على ما زعم من ان النظرى هو ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وقد عرفت فساد قوله فان الفارق بين  
 البديهي والنظرى قال في الحاشية لان البديهي ما لا يمكن نفس طبيعة حصوله بالنظر بان لا يترتب عليه شئ من افراد  
 حصوله وبوليس الا ما هو حاصل بنفسه من غير واسطة في العلم فما يكون فرد من حصوله بواسطة النظر في المبادئ يكون  
 نظريا في البديهة مخصوصة بالبسائط والمحدود والمركب فعلا الحاصل بنفسه بالصورة الاجالية والنظرية مخصوصة بالحقائق  
 المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية انتهى وقد علمنا كفيها سبق ان ما زعمه في تفسير البديهي والنظرى باطل ما ذكر  
 من اختصاص البديهة بالبسائط والمحدود والمركب والنظرية بالحقائق المركبة الحاصلة بالصورة التفصيلية فساد في الكلام  
 غريب نشارحه تعالى قوله ومن يهتكم ان العلم بالكنه قال في الحاشية فالقول يلزم منه انحصار العلم بالكنه في  
 العلم بالحد التام مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا تشغل بنفسه في الذهن بحيث يكون مراة لمشاهدة جزئية كان  
 علمها بالكنه البتة ولا يجوز ان يكون النوع معرفا للجزئيات لما تقرر عند سيم من انحصار التعريف في الحد الكرم ولهذا  
 قالوا ان التعريف بالنوع لا يكون الانطباع لا يقال تعريف الصنف بالنوع يكون حقيقة ياديت الالهى انسان مبعوث  
 بالوحى لتبليغ الاحكام الالهية الى الخلق لانا نقول لو سلم انه حقيقى فالاصناف حقائق اعتبارية عرفية والنوع المشترك  
 بينها بمنزلة الجنس لها والاستحالة في ان يكون شئ نوعا حقيقيا للجزئيات وبما للحقائق الاعتبارية العرفية قلنا العلم  
 بالكنه على نحوين نحو يختص بالنظريات وهو ما يكون بالصورة التفصيلية كما تحقناه ونحول فيشبه بها كما هو علم الجزئيات  
 بالنوع فالجزئيات اذا كانت نظرية فانما يكون مجهولية النوع بالكنه وحدودها بالحقيقة حدود النوع وهو ياتى بالثبوتية  
 لا يكون نظرية لان علمها اما ضرورى كعلم المجردات بانفسها او حصولى بالا احساس او التمثيل او التوهم فعلمها بالنوع لا يكون  
 الا بالمجرد والاتفات لا التحصيل المجهول ففكر بدقة انتهى والتحقيق الحقيق بالاختيار ان العلم بالكنه عبارة عن علم نفس حقيقة شئ  
 وهو قد يحصل بعد تبين الفكر كمال النظرية تحصيل سادس سوا كانت حقيقة كمال علم حقيقة شئ بالحدود وعرضية كمال علم الرسم سادس على تجزئة افادة الحكم بحقيقة  
 كما هو الحق وقد حصل بالتبنيم الفكر كمال حصل دفعة واحدة يحصل المبادئ قد يحصل بان يحصل المبادئ ايضا دفعة واحدة الفكر كمال العلم الاول اعنى العلم  
 بحقيقة شئ اجمال تبنيم الفكر نظري قطعاً سوا حصل بالحدود بالرسم والعلم الثانى اعنى العلم بحقيقة شئ الحاصل بالتبنيم نظر  
 سوا كان مع حصول المبادئ دفعة او بدونه ضرورى قطعاً فان اراد الشرح بالعلم بالكنه ما بيناه فالقول باختصاص  
 العلم بالكنه بالنظريات باطل قطعاً لا سيما وقد صرح فيما سبق نقله نفاس الحاشية ان العلم بالبسائط والمحدود والمركب  
 الحاصل بالصورة الاجالية بديهي مع ان هذا العلم بالكنه بالمعنى الذى بيناه وان اراد به ما اصطلاح عليه لبعض المتأخرين  
 ونقله الشارح على سجيته اعنى علم الشئ بذاته فلا يصح الحكم باختصاصه بالنظريات مطلقاً لاجاز ان يحصل المبادئ دفعة

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون لك العلم ضروريا لا نظريا ولا مجريا الشايع يزعم ان المتصور المعروف بالفتح لا يحصل  
بالاكتساب بل بالحاصل به تصور واحد هو تصور المعروف بالكسر بالذات والمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم يتحقق الحركة الاولى  
وحصلت المبادى دفعة ضل على رايه لا يمكن الانتقال من المبادى الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه  
الا تصور المبادى وليفت به الى المطلوب انما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت ضرورة جديدة ورا تصور المبادى فيلزم  
على رائد ان يكون العلم بالكنه عني علم المطلوب بذاته اذ حصلت دفعة ضرورة لا تقف ذلك سبيل لتحقيق الانتقال من  
المبادى الى المطالب على رايه وهو ان ذى جعله من خواص انظريات وجعل تحتها وعدم تحتها خارجا بين ابديين انظري  
وانما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادى فلا يهل المطلوب انظرا لما اذ صرح في الحاشية المنقولة آنفا بان  
علم انجزيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون ناجزا لالتفات لا تحصيل الجبريل وبها يصح في ان حصول الالتفات  
لا يكون للنظرية كيف ولو كمنى كان علم انجزيات بالنوع نظريا وكان تعريف النظم ايضا كاسب للنظري وموجب لبطول  
فظهر ان ما حققه المحققون الذين يلك الشايع في تقليد هم اعمون من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذى الملك  
الملوك قوله **خوطب به سقراط فاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه للطلب** ان كان مجهولا فم  
تفرون انما المطلوب عند حصوله كعبه ابن ميثم من لا يعرف فانه لو وجد ذلك العهد فم يعرف انه ذلك العبد الاتي الذي  
كان في طلبه فعر من عليه سقراط قيا سا واستخرج منه مطلوبه ولم يحل عقدة الشك بكذا القل في فواتح كتاب البرهان من  
الشفا **قوله** واجب عنه بمنع المحتمل تقديرا من الاول انما انعم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى  
يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشهورا به صائحا لان يتوجه اليه الطلب  
مجهولا من وجه اى من حيث نفس حقيقة فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علم الانسان بوجه الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه  
فقدنا علم حقيقة فهو معلوم لنا من وجوده صائحا لان يتوجه اليه الطلب فاذا عملنا الفكر واقتلنا منه الى مباديه ثم منها اليه  
حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه المجهول اعني حقيقة معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا حصل بانما كان علما بالكاتب  
واحصلناه الفكر بهذا العلم بالحقيقة ولا طلب المجهول المطلق اذا الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة باله  
التعريف هو الذي يتوجه عليه هو السؤال في بادية الراى ويندفع عنه عموما السؤال بتوضيح حاصل الجواب بما ذكره  
المطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية لانه كون المطلوب معلوما بالوجه فالجهول  
المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها صده اعني الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعرة  
بوجه الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعني الكاتب مثله وجه الوجه المجهول اعني حقيقة الانسان فليس بينهما ثلثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول ذو الوجهين من انما هناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يناسب في التفسير  
ما ذكرنا قد حصل اذ ليس المطلوب امران الثالث سوى الوجهين التفسير الثاني انما لانهم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او  
مجهول مطلقا ليجوز ان يكون معلوما من وجه مجهول من وجه سوار كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهول من  
ذلك الوجه مجهول في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كان نعيم. نشان من حيث انه كاتب ولم نك تعلم من حيث انه حيوان  
ناطق فطلبنا من الوجه الذي كنا لا نعلم به فاشتقنا من الانسان المشعوب بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق  
سوار كان ملك ابيادي قبل ذلك مجهولة في نفسها او معلومة في نفسها لكنها لم تكن مرآة للملاحظة الانسان مثلا فلما نظرنا  
ملك ابيادي وربنا بما جعلنا بمرآة للملاحظة الانسان مثلا فاشتقنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان  
ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالطلب على هذا التفسير هو ذو الوجهين المشعوب بالوجه المعلوم  
قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فبينا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان  
المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصار معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية  
وذو الوجهين فالاول كالكتاب مثلا والثاني كالحيو ان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التفسير هو الذي ينبغي تطبيق  
عليه كلامنا قد حصل لا يناسب مما ابدا في علم ان في اكتساب المجهولات المتصورة من المعلومات المتصورة بمسلكين الاول  
المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرفة بالكسري الكاسية وصورة المعرفة بالفتح وهي الكسبية وان  
المرتبة على التعريف هو العلم بصورة المعرفة بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتأخرين اقنعى بالشراح من ان في تعريف  
صورة واحدة هي صورة المعرفة بالكسري كنهنا مرآة للملاحظة المعرفة بالفتح فالعرف بالفتح فاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات  
على عكس المعرفة بالكسري فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض التفسير ان اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين بالتفسير  
الاول فلان المطلوب على هذا التفسير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فلما حصلنا مباديه واشتقنا منها اليه حصل  
لنا المجهول بما يحصل صورته كما هو على المسلك الاول او بصورته ملتفت اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على المسلك الثاني  
واما التفسير الثاني فلان المطلوب على هذا التفسير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استخضرننا مباديه  
واشتقنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سوار كان حصول ذي الوجه بحصول صورته  
بالذات او بالالتفات اليه بالذات وبالحجة فلا ينبغي كلا التفسيرين على احد المسلكين كما توهم القاصرون قوله فعاد قاطنا  
اعلم ان في علم شيء بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض  
وملتفت اليه بالذات وهذا ذهب المتأخرين والثاني ان الحاصل بالذات وملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بين

وبما يجب المتقيد من الثالث ان يحصل بالذات والمنقبة اليه بالذات هو نفس الوجه واما ذو الوجه فليس يحصل له المنقبة اليه  
 اصلا لا بالذات لا بالعرض وبما لا احتمال بطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا لا بالذات لا بالعرض فلا يكون معلوم  
 بشئ بالوجه اذ وقت هذا في علم ان تقريره يعود على تقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول والمعلوم معلوم مطلقا  
 والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم كونه معلوما ولا المجهول كونه مجهولا فالاشكال محال فان بنى العود على الاحتمال الثالث  
 ثم يكون الجواب بطل ذلك لا احتمال وان بنى على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه  
 لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لا محالة الوجه المعلوم مع الوجه المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجه معلوما لم يكن المطلوب  
 حاصلا والمنقبة اليه مطلقة لا بالذات ولا بالعرض بقى المطلوب مجهولا مستغفلا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وبما هو حاصل  
 جواب المضموع من العود ولما ساس الجواب قد انحصر بهذا التقرير اصلا اذ المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث  
 وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه  
 مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما وبما هو الجواب عن ما قال ناقد المحصل من انه لا يلزم من اقتناع طلب وجهين اقتناع طلب  
 الثالث حتى في الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا لكون الوجه المعلوم انه مشاهد ولا معلوما مطلقا كونه مجهولا من جهة غير الوجه  
 المعلوم ولا من جهة هذا التقرير جواب الجواب ان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك وجه  
 بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك وجه  
 ثم لا يخفى ان يعود على تقرير الثاني غير متوجه اذ حصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من جهة مجهول ثم انكر كالانسان اذا كان  
 معلوما من حيث انه كاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه لا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه  
 ووجه آخر مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم من ان يكون الانسان معلوما  
 من جهة بان يكون الوجه مرآة لملاحظة وجهه بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظة ولا يلزم من ذلك ان يكون  
 الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة  
 الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا بخلاف ذلك  
 ان المطلوب اعني الانسان معلوم من جهة الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم و  
 الحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اذ اوله ان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح  
 طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من جهة مجهول من وجه وبما هو جواب ناقد المحصل اما ثانيا فلا يلزم من  
 كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فستان بين الامرين ولعل ناقد



المحصل لم تعرض لهذا النظر الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولاً من جهة كون الوجه نفسه مجهولاً لا يصح كون ذلك الوجه نفسه  
 مطلوباً اذا المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوماً ومجهولاً فكان هذا المنع بمنزلة من الغرض بهذا ينبغي ان نفهم هذا  
 المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يشمل تقريرين يستقيم  
 على اولهما كلام المصير لا كلامه ناقداً لمحصل على ثانيهما كلامه ناقداً لمحصل لا كلام المصير فايرد كلام ناقداً لمحصل عتب جواب المصير  
 من دون بيان تقريرين للجواب كما وقع من الشرح لا يخلو من خطأ قوله وجيب عنه واشاره المصير حاصل الجواب ان الوجه  
 المجهول هو نفس حقيقة الشيء والوجه المعلوم عرضي له فالجهول المطلوب ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمنع طلبه ان المطلوب هو  
 الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها فليس بهنا الامران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على ما  
 الاول الذي ذكرناه سابقاً ولا انطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحاً لاننا لم ان الوجه المجهول  
 مجهول مطلقاً لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاده مع شيء  
 المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتأمل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول  
 والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشيء بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا  
 لم يعقل بعد بل ليس هناك الامران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما  
 يتبادى بكلام المصير فما ذكره ليس توضيحاً لكلام المصير بل بوضع له ولعل لكلامه معنى لسنا نخلصه قوله معلوم بالوجه المعلوم  
 بعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوماً بالوجه قطعاً سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصله بالنظر كما اذا علمنا شيئاً  
 بالثابته ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصله بالنظر كما اذا علمنا شيئاً اولاً بوجه ما بالنظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلم كنه  
 ما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوماً بالوجه لزم لتسلسل اذا العلم بالوجه من خواص النظريات على ما  
 فيلزم ان سيبقى العلم بالوجه وبكذا في غاية السقوط اذا العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذا العلم النظري هو ما يحصل بالفكر  
 بان يتقبل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادى اما دفعه او تدريجاً ثم منبهاً الى المطلوب تدريجاً وذلك غير لازم في  
 علم الشيء بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الى حاصل لاكتساب  
 على الطلب لزم لتسلسل قطعاً واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشيء وعلم الشيء بالوجه بان الحاصل للثبوت  
 اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانا هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه  
 وملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت  
 فساد ما سبق من ان الفرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب



قبل الحركة الفكرية متفتتا اليه بالذات اذا الطلب بالذات مما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجبه بالمعنى  
 الذى ذكره للطلب اذا لا يكون المطلوب في هذا العلم متفتتا اليه بالذات كما لا يخفى قوله واجاب ناقدا لمحصل قد عرفت حاصل  
 الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك  
 الوجه حاصل قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذى كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف  
 للمطلوب ليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذى الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذى  
 الوجهين وقد علمنا كسابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرفة بالكسر حصول صورة المعرفة بالفتح فقد  
 قوله بحيث يستلزم تصور حصول صورة الشئ المعروف بالفتح قال في الكاشفة بنا على ان في التعريف تصورين لتصور  
 المعروف بالكسر لتصور المعروف بالفتح والفرق بينهما في احد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير متوقف  
 على القول بحصول صورة المعرفة بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امر آخر مراداً لمشايدته ولا دخل  
 لقوله بحيث يستلزم تصور حصول صورة الشئ المعروف بالفتح في اصل الجواب انما ذيل الجواب بهذا الكلام تبيناً لما هو الحق  
 من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم بالاتفات نقاطا ويقال انه اذا حصل صورة المعرفة بالفتح اعلم من الحصول  
 بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسكين قوله فانت خبير حاصل ان صورة المعرفة بالفتح لا تحصل بالتعريف  
 فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين انما كما حصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر  
 فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذى هو المعروف على وجه يشاهد به المعروف بالفتح فليس المقصود امر ثالثا سوى الوجهين و  
 انت خبير بان المطلوب هو الذى يقصد بالنظر فعلى مذنب من يقول بعدم حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود  
 بالنظر بالاتفات بالذات الى المعروف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك بالاتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة  
 الوجه الآخر الذى حصل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذى هو المتفتت  
 اليه بالذات وصورة المعرفة ذريعة بالاتفات اليه فقد صح كلام ناقده لمحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض  
 على قوله بحيث يستلزم تصور حصول صورة الشئ المعروف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا دخل له في الجواب فيكون الجواب  
 سالما عن الازدواج قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا  
 القول على المسكين بان يراى حصول صورة المعرفة بالفتح اعلم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعلى  
 معنى ايراد الشارح على ما تقر عند القدماء من ان المتفتت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع  
 ذى الوجه فلا يكون المتفتت اليه بالذات اليه امر ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلزم ذلك قول الشارح على خلاف امر المقصد

والالتفات الى ما يدل على ان القصد والاتفات متعلق بالمعروف بالفتح بالذات وبالمعروف بالكسر بالعرض لان يقال ان  
وجبا لخلاف بين امر القصد والاتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعروف بالكسر واما  
المعروف بالفتح فيحصل متصور بالعرض والمقصود المتعلق اليه بالذات هو المعروف بالكسر من حيث اتحاده مع المعروف بالفتح  
ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول قاسد اعني القول بعدم حصول معرف بالفتح في التعريف وتعرف  
فناوه بخبره فيكون قاسدا قطعا لما قد يحصل من حبه عند المتقدمين **قوله** فان في التعريفات تصور واحد اعلناك سابقا  
في التعريف سلكين الاول ان المعروف يفيد علما به لا يمكن حاسلا وهو علم المعروف بالفتح ونه هو المذهب المشهور المتفق عليه المجهور  
الثاني ان في التعريف صورة واحدة هي صورة المعروف بالكسر لكنها لا تلاحظ المعلوم بالفتح فالمرتبة على كسب التصوري  
هو الالتفات الى المعروف بالفتح لا غير هذا سبب بعض المتأخرين الذين يلك. شارج في الاقتدار بهم وحق هو المذهب الاول  
اذا المرتبة على كسب ونظر هو بعلم وهو المتصف بالبدئية ونظرية دون الالتفات وملاحظة اتق به من افعال النفس واما  
المذهب الثاني فباطل من وجه لاول انه يذهب على هذا ان ما يكون شي من لتصورات نظرية حاسلا بطريق الكسب ولا يحصل صورة  
غير حاصلة بالنظر ولا يتحقق ان يقال من المبدى الى المطلوب الثاني انه يلزم عليه ان لا يكتب نظري من نظري في النظرية  
الكاسب اما ان يكون حاصلا اول فان كان حاسلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظري بالكسب وان لم يكن  
حاصلا بل كان احيى حصل كاسب ذلك نظري الكاسب كذا كذا مثلا فان جعل كاسب كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا  
من المكتسب اعني المحدود مثلا انما كاسب المتوسط الذي فرغ نظرية كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا  
لم يخلو ملتفت اليه قد يكون مكتوبا ولا محال لان يقال ان كاسب كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا كذا كذا مثلا  
مراة لملاحظة نظري المكتسب لان نظري الكاسب ليس حاصل حتى يكون مراة لملاحظة غيره وانما احيى حصل كاسب كذا كذا مثلا  
الثالث ان المعروف بالفتح قد لا يكون موجودا في الخاب فلو لم يكن موجودا في الخاب كان لا شيئا محضا فكيف يتعلق به  
الاتفات الا ان يقال ان المعروف بالكسر متحد معه بنحو من الاتحاد في المعروف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعروف بالكسر في القصد  
من الوجود كات لتعلق الالتفات انت تعلم انه لو لم يلاحظ له من التباير بينه وبين المعروف بالكسر لم يكن ان يجعل المعروف بالكسر  
مراة لملاحظة وآلة للاتفات اليه فلا بد له من وجود متجاوز عن وجود المعروف بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام في بحث  
التعريف ان شاء الله تعالى **قوله** وناقية المطلوب بالتصوري كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفا صريح في انه  
لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصوري وهو الحق فان ما حصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل  
الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق جاز في التصورات والتعريفات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجوب مجبول من جبا فيها ما فرق في المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم مقصود في  
 فلا وجه لتفصيل الشك المطلوب بقصدي نعم اندفع شك في التصديقات انهم من ادفع في التصورات ان هذا لا يجيب  
 اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح في تفصيل الشك بالتصورات على ذكر فيما سبق من ان التصديق على الادعاءات ان  
 هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من برهنة فتوجه السؤل في نسبة البرهنة الى برهنة متعلق الادعاءات بان  
 العلم فيلزم من طلبه تحقيق الحاصل او مجبول في طلبه مجبول لمطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحقيق  
 الحاصل بل هو الادعاءات وهو ليس من قبيل العلم وقد علمنا سابقا ان الادعاءات علم وان جعده من لواحق الادراك باطل  
 فيكون هذا الكلام بناء على ما سألنا من انه يلزم الشارح ان لا يكون شيء من العلوم نظريا مكتسبا مستتر على النظر  
 ان في التصديقات فلكان المكتسب بالنظر هناك هو الادعاءات وبرهنة ليس علمنا ان في التصورات فلكان المترتب على النظر هناك  
 عليه هو الالتفات للعلم وبذلك آفة التقليد وسدول المعصية والتدبير **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم يبحث فيه عن  
 العوارض الذاتية له اولاً فاعراضه الذاتية او فروع عرضة له ذاتية بل يكون موضوع المسئلة ان نفس موضوع العلم كقولنا  
 في العلم الطبيعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا في الفلك لا يقبل الخ فرق والتسيم او جزئه كقولنا كل صوتة جسمية متناهية او  
 عرضة ذاتية له ان ثبت له هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة متناهية على الزمان او ثبت له ما يلحقه العلم  
 كقولنا كل حركة يتقسم الى اولى نهاية فانه ما من له بواسطة الانتقال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضة ذاتي و ثبت له ما هو عرض  
 ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يكن بينهما او ثبت له ما يلحقه ما هو كقولنا كل حركة طبيعية لا يتخلل السكون  
 فيها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض لذاتي كقولنا بل جسم المتحرك مجتمع فيه اقتضاه متسري وطبعي معاً فروع موضوع  
 العلم مع العرض الذاتي كقولنا بل الحيوان المتحرك فاعراضه عن اربعة او عرض العرض الذاتي كقولنا بل لطور الحركة يتخلل السكون  
 فابحث في العلم له سببان يكون مقصودا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان اشغاله الموضوعات هي الاشياء  
 التي انما يبحث في الصناعات عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية  
 لهذه الموضوعات اولاً فاعراضه الذاتية او فروع عرضة له ذاتية او فروع عرضة له ذاتية او فروع عرضة له ذاتية او فروع عرضة له ذاتية  
 فوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه ففصل في مساق كلامه لانه على ان  
 قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارته الى المحمولات التي هي استعراض ذاتية لنفس موضوع العلم بل  
 هي عوارض ذاتية له فاعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشيء الامراض عن غريب له العرض الغريب ينسب  
 اليه لا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمما اشغاله بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية وذكره في

للبسيان اما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لفراد المعروض على الاطلاق كالتحيز  
 للعلم لا يعلم العرض الذاتي الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها هي  
 شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة له على التقابل شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكما ان القسمين اعراض ذاتية للموضوع  
 لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق والقسم الثاني شامل على التقابل في غاية السخافة وله قوطلان العوارض لغز  
 للموضوع على نحوين فمنها ما هي عوارض ذاتية لانه وعارضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه منها ما هي غريبة بالقياس  
 الى النوع وعارضه اليه فالنحو الثاني لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم واما الاول فلا ريب في كونه محمولا بل ما من علم الا ان  
 يبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وادق في عبارات النظم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها في  
 العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها في العلم مطلقا والا لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر  
 كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي ولوجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتي لنفسه  
 موضوع العلم فاذا حصل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي كان ذلك محمول عارضا لذلك الموضوع الذي  
 هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي بواسطة امر علم بنفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا للموضوع المسئلة اذ  
 ما يعرض بشئ بواسطة امر علم عرض غريب قطعاً وقد تقرر عنه ان محمولات مسائل يجب ان تكون عوارض ذاتية لموضوعاتها و  
 العلم متعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ في برهان الشفا بل اراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بل تبحث  
 محمولات لما هي اعراض غريبة بالقياس اليه فهي المسئلة القائمة هناك لا قبل الخرق والالتزام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة محمول  
 فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للعلم واما جو عرض ذاتي للعلمك ينه فقل شيخ في برهان الشفا في قوله انفصل الذي نقضنا  
 كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصنعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضه  
 واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه ونصوده وعارضه  
 واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى ونصولها وما يجري مجرىها انتهى فقد جاز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض  
 ذاتي لموضوع العلم جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا ريب في ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع  
 العلم فقد وضع ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه  
 فاذا كان موضوع المسئلة عرضا ذاتيا ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فالبحث في العلم عن حيزه فصله من حيث انها  
 جنس هيات موضوعه لا جوب هيات موضوع العلم كمنه غيبا في العلم ولا من حيث انها من اعراضه الذاتية لانها ليس من تلك الاعراض بل  
 من حيث انها من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فاما من الاحوال المنسوبة اليه بهذ الاعتبار وايضا قال الشيخ في ذلك انفصل



الطبيعي مقيدا بالحركة والسكون العدد والمقدار بل بالتبعية والنفس بالناطقة من حيث كونها سبداً على العقول الثانية من حيث  
 الاتصال الى المجبولات جعلوا الكلام من مباحث تلك الاشياء غافلاً برأسه اخرجوه من علمه الذي موضوعه الوجود واذ لم يجدوا مباحث  
 البعض الاخر كذلك ان جواباً في ذلك العلم كباحث المفاخرات ونحوها وتس على ذلك حال الطبيعي المطلب فان بعض انواع  
 الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة ومجتمعة مجتمعة علمها برأسه وافزوه عن الطبيعي  
 وجعلوه تحتها بمباحث النساء والحيوان والانسان لا من هذه الحيثية فانهم جعلوا من اجزاء الطبيعي بالجملة فيجوز البحث  
 في العلم عن الاعراض الخيرية لموضوع العلم انما يقع البحث في علمه عن العرض موضوعه برأسه ثم مع جواز البحث عن العرض  
 الغريب بل انه لم يوجد علم كمن احواله قليلة ولما يخص منه احوال كثيرة حتى يدبر مباحث احوال العلم في العلم الذي موضوعه  
 ان يخص قال وبهذا ينبغي ما قال به بنينا فاننا يلزم دخول كل علم في كل علم ولم يكن في كل علم مباحث كثيرة يستحسن افراد العلم بها  
 عن العلم بما عداها فاننا يلزم كون العلم الجزئي كلياً لو كانت مباحث العلم الكلي قليلة يستحسن دراجته في العلم الجزئي وانما يلزم عدم  
 تباین العلوم لولم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستحسن افرادها بالتدوين في كلامه لمختصاً وبذلك الكلام حسن من ان طيفت اليه و  
 الوقت اخر من ان يتنوع في الاعتراض عليه ان العلوم انما تميز بتمايز موضوعاتها وتمايز موضوعات قد يكون جباينها  
 كموضوع الحساب موضوع الطبيعي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبيعي وموضوع الطب وقد يكون بالمحيثات الملحوظة  
 البحث كما في موضوع فن السمار والعالم وموضوع الهيئة المجسمة على ما ذكره هذا العالم كمن تميزت بتمايزها بتمايزها بتمايزها بتمايزها  
 وقتها ويكون كل علم يفر من فنان العلم الاتي ويكون كل صفة جزئية كعلم الاغنون وعلم الفلك وطيرها من اجزاء الفلسفة  
 الاولى لا من جزئياتها والتميز ذلك من تلخيص عن الفطرة الانسانية ما العلم الاتي باحث عن احوال الانفس في الوجودين الى  
 المادة ويحفظ هذه الجزئية في كل مسألة وكل فن فن من ذلك العلم فكيف ينبغي فيه العلم الطبيعي الباحث عن احوال ما  
 يقتصر في الوجودين الى المادة من جهة اشتغالها على المادة والبحث عن احوال الاخص انما ينبغي في العلم الباحث عن احوال العلم  
 اذا لوحظ في البحث عن احوال الاخص بالحيثية الملحوظة في البحث عن احوال الاعم ولانه كان يبحث عن احوال كائنات الجواهر  
 ونسبها والحيوان والانسان اجزاء للطبيعي ولم يكن علم كيميائي الذي موضوعه الاجزاء المعدنية وعلم الفلك وعلم الفلك وعلم الطب  
 اجزاء منه بل جزئيات له اما ما ينطق به كلامه من ان علم المفاخرات تحت مباحثه جعل من اجزاء العلم الكلي فزيادة نعمته في الظهور  
 لان موضوع علم المفاخرات المسمى بالعلم الاتي بالمعنى الاخص الملقب بالفولجيا هو انما كان في المفاخرات النورية والبحوث  
 عنه فيه احوال موضوعه الخاصة في موضوع العلم الاتي بالمعنى الاعم عن العلم الكلي المسمى بالفلسفة لادلى هو الموجود بما هو موجود  
 والبحوث عنه فيه احوال الموجود بما هو موجود فتوهم كون علم المفاخرات خبر من العلم الكلي توهم بعيد فانه ليس علم كليا بل من جزئيات العلم



استنبها وان لما رأى القوم يقتضون كماله الى علم يتعلق باحوال المختص بالماودة في الوجودين ليمونه بالطبعي والى علم يتعلق بالماودة  
 يقتضيهما في الوجودين ليمونه بالرياضي والى علم يتعلق باحوال الماودة يقتضيهما في الوجودين ليمونه بالاكسي حسب ان  
 العلم الكلي و علم المفارقات جزئيه وليس الامر كذلك فمقسم الى قسمين احدهما علم يتقاسم الوجود و احوال الوجود  
 بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلي مسمى بالفلسفة له دلي والثاني هو العلم الربوي الملقب بالفولوجيا  
 فنسبته ثلثي الى الاول كنسبة فن السمارو لعالم الى فن سوع الهبسي الباحث عما يحيم الاجسام له كنسبة فن السمارو لعالم الى  
 بعلم طبعي وفن س من ذلك كله تجزئة ادرج العلم الكلي الباحث عن احوال العلم تحت العلم الجزئي الباحث عن احوال الخس  
 وحكمه بان عدم وقوع ذلك انما هو لعدم وجود علم يقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على راءه ان يجعل فلسفة الاول  
 جزء من علم الفنون والنفذات والسطرة غاية الامران يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه  
 بعدم وجود علم يقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص في حيز المختار فعمل احوال الحيوان بالمعونة عنها في كتاب الحيوان من طبعي  
 اقل من مباحث الطب فمستحسن على ان يجعل كتاب الحيوان جزء من الطب اما جوابه عن كلامه بمنسار فهو التزامه للوازم لا  
 منع للزامه اذا حصل كلامه يرجع الى ان لا بأس في دخول كل علم في كل علم وكون العلم الجزئي كلياً وعدم تباين العالم وانما فيه  
 كل منها عن الاخر لاجل كثرة كل منها والوازم باطله بل ترتيب وقد قضى بنار الكلام الى الاطباء في هذا الباب تصوره  
 وتذكره للطلاب بالحق والصواب قوله ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية بل ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية او الحوال المنسوبة اليه  
 بالتفصيل ان الذي سبق المراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية او الحوال المنسوبة اليه من حيث انها عوارض ذاتية  
 له و احوال منسوبة اليه فذا يريد ان العرض الذاتي لموضوع اما من له بالذات فهو عرض ذاتي عرض ذاتي المساوي له بوسطة  
 المساوي واما عارض له بوسطة المساوي فهو عرض لهذا المساوي بالذات فيصدق على عرض ذاتي انه يبحث في العلم عن عرض  
 الذاتي فينتقض به تعريف الموضوع وذلك لانه لا يبحث في الجسم عن عوارض ذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذاتي  
 بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما عوارض ذاتية لموضوعات المسائل اذ كانت غير موضوع العلم فاما يبحث عنها  
 في العلم لكونها من احوال المنسوبة الى موضوعه في الفن فالباب كونه من احوال ذاتية لموضوع الفن الباب مثلاً انما يبحث عن حقيقة العلم في  
 ذاته من احوال المنسوبة الى العلم بطبعي في كتاب الحيوان لانه من احوال ذاتية للحيوان فينتقض بتعريف موضوعات المسائل  
 اذ لا يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية لانه عوارضها الذاتية وانما يبحث عنها في العلم لانه من احوال المنسوبة الى موضوعه  
 نعم يرد ان نقض بها على من اكتفى في تعريف موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصح  
 على موضوعات المسائل انما يبحث في العلم عن احوالها الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية لها لا من حيث انها عوارض

ذميمة لنفس موضوع العلم كونها عرضا غريبة القياس اليه فانهم ثم في قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لوضوحها والحوال  
 المنسوبة اليها سكان مشهور وهو انهم يحثون عن نفس الناطقة واحوالها في العلم الطبيعي مع انها ليست نفس موضوع العلم  
 والافس ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتي له ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي او لنوعه واحوالها ليست عرضا ذاتيا لعرضه  
 العلم وان احوال منسوبة اليه كجواب عنه بان النفس سوية متنوعة للجسم وجزر لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزر  
 من موضوع وبقيت له احوال عرض ذاتي والبحث عن نفس من هذا القبيل وفيه ان النفس ان كانت جزر من الانسان فليست جزر  
 من موضوع اعلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جسما لموضوع العلم ان يقال انه يجوز البحث عن جزر نوع موضوع  
 العلم الغير وان كان ذلك لجزر بين موضوع العدد يقال من انه لا حاجة اني تجوز البحث عن جزر النوع فان جزر النوع يكون  
 عرضا ذاتيا لنفسه الذي هو موضوع العلم فان نفس ما كانت جزر من نوع اكبر كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها في  
 الطبيعي بحث عن العرض الذي موضوعه ويرى في جوازه وقوعه لا يكاد يتم اذ العرض الذاتي للشيء بالعرضة ومكمل عليه ما  
 موافقة او اشتقاقا ونفس ليست عرضة للجسم بل هي سبانية اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مسأله بعد ما من  
 الاعراض الذاتية للجسم وما يتجلى من ان البدن ماد الانسان والنفس صورية في المادة والصورة نفس وفصل باعتبار  
 فالنفس يكون فصل باعتبار فيكون محولا ذاتيا عند انسان ومحمولا عرضيا لنفسه الذي هو اكبرهم فالبحث عن نفس كاشا في انشاز  
 الله تعالى في مقامه ومن العجائب ما سبق ان جنس الاديان من ان يبحث عن النفس مستطردى من جهة تعلقه بالبدن  
 انما هو بالامالة من جهة مباحث الحكمة الوسطى حتى بالرياضى الباسط مما لا يقتصر الى المادة افتقار اكلها ولا يستغنى عنها  
 اكلها فان النفس تحتاج الى المادة في حدودها تستغنى عنها في بقاها ولما قضى لوطر عن مباحث النفس في كتاب من الطبيعي  
 ولم يبق حاجة الى استنباطها في الرياضى نفس موضوع الرياضى بالكم ونحو القائل قد غفل عن ان الرياضى باحث عما يقتصر  
 في الوجود العيني الى المادة ويستغنى عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذي وان النفس لا تقتصر في وجودها العيني الى  
 المادة لانها قائمة لاني مادة نحتاج في حدودها الى مادة تتعلق بها تعلق التدبير والمتصرف لا غير وبين الامر من  
 بلون بعيد فتم وقال ان مباحث النفس بالامالة من جهة علم المفارقات وذكر بان الطبيعي مستطردى لكان اقرب  
 من ان يصغى اليه وقد استوفيت الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تكميل اشقاء سعيدى ولى اب الا بار جزاه الله عنا  
 خير الجزاء وتغمد بالتضران والرضوان والرضا **قوله** اى الامور الخارجة قال الشيخ في برهان الشفا ان المحمول سلف  
 المسئلة يكون محمول الانية فيطلب فيها الانية لانه محمول المية فيطلب فيها المية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة  
 جنس او فصل او شيئا مجتمعتهما اذا كانت طبيعة الموضوع محسلة فان المحمولات التى تؤخذ في حدائى يجب ان تكون جنسية



بالمواظاة عرضاً ذاتياً للموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هي علم انبعاثاً في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن  
 عناصر الذاتية ورواها من علم الادب بحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعات انواع اعراضه ذاتية فلما ليس بقصر  
 البحث في العلم على عوارض الذاتية لنفس موضوع وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع موضوع العلم  
 واداءات المسائل ذاتية وان لم يكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في  
 غاية الشيء انه لا يعرض لشيء لا عرض لا محالة عرض غريب لا العرض الذاتي الشامل للموضوع على استقابل بعوارض  
 ذاتي العرض ومشتد ما بين ما واجاب عن هذا اليراد المحقق انه واني اولاً بان في قصر البحث على عوارض الذاتية لموضوع  
 في تعريفه سائمه متباد على ما فصل في مقارنه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع لولا انواع الاعراض  
 الذاتية او انواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيل موكول الى مفادته وهذا هو الحق كما حققنا في فواتح هذا البحث وثانياً بانه  
 فرق بين محمول العلم ومحمول مسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة  
 وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقدمة  
 الى مردوداتها وذلك المفهوم المردود في موضوع العلم على كل تقدير يكون البحوث عنه بالتحقيق بمحمول العلم في العرض لذاتي موضوعه هذا  
 جواب غير مضماني لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردود بينها وبين محمولات المسائل الخزان يكون من العوارض الذاتية لنفس  
 موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان عوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب  
 ان تكون محمولة عليه بالمواظاة ولان تكون متحدة معه في الوجود في الاحوال العارضة المحمولة بالمواظاة على عوارض الذاتية  
 ان لا تعمل عليه بالمواظاة او الاحوال الدائمة لشئ تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق  
 ان لا تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردود بينها من عوارضه فضلاً عن ان تعد من عوارضه  
 ان لا يعد في فهمه واعتراض بعض المتأخرين على هذا الجواب بوجوب الاول ان المفهوم المردود امراً اعتباري يعتبره العقل من  
 محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري  
 الامر الذي لا يتحقق له في نفس الامر اصلاً لا بنفسه ولا بنبشاً وانتراه فكون المفهوم المردود امراً اعتباري بهذا المعنى  
 كما كيف هو متشخص عن فساد واقعي وان اريد به بالوجود له في الخارج فكونه اعتباري بهذا المعنى مسلم لكن لا نسلم ان احوال  
 المستطرفة يجب ان تكون امراً عينية الثاني انه يلزم مخرج ان لا يكون محمولات المسائل مقصوداً بالذات والضرورة تشبه  
 بخلافه قال الشيخ في برهان الشفا لا عرض الغيرية لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية وجيب عنه تارة بان  
 كون محمولات المسائل اعراضاً غريبة لموضوع العلم لا يجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل ومزاها الشيخ هو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا يكون مطلوبة بالبرهان بل ينبغي ان جواب  
المحقق انها برهاني قد يتسلم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراض ذاتية لموضوع العلم وانما يجوز البحث في العلم عن  
الاعراض الغريبة لموضوعه والا فما الحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردف له ان يوجب جوابه بتجوز البحث في العلم عن  
الاعراض الغريبة لموضوعه فلا ريب ان لما لم يجز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتي المطلوب في العلم هو المفهوم  
المردف بين محمولات المسائل لا يكون محمولات المسائل مقصورة بالذات في العلم لا شبهة في ان ضرورة تشبه تلك ضرورة ان المقصود من قولنا  
كل حيوان فله قوة النفس انما هو من مسائل العلم الطبيعي اثبات قوة النفس للحيوان لا اثبات الامر المردف بين قوة النفس ومحمولات مسائل العلم  
للجسم الطبيعي نعم الاستشهاد بعدم اشخ ليس في محله لعدم دلالة الاسمي ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها  
وعدم انكار الجيب كون محمولات المسائل باعراض ذاتية لموضوعها وتأثره بان قصد الباحث يتعلق اولاً بالاعراض الذاتية  
موضوع العلم وان كانت امور انتزاعية وثانياً يتعلق في ضمن المسائل ويستلزم تباين محمولات المسائل والضرورة انما  
تشبه بان محمولات المسائل لا تخلو عن القصد مطلقاً وبذا في غاية السقوط اذ لا يرتاب احد في ان المقصود اولاً بالذات  
هو ثبات محمولات المسائل لموضوعها تبايناً كاثبات امتناع الخرق والالتزام للفلك والحركة الارادية لحيوان اما اثبات  
المفهوم المردف بين محمولات المسائل فهو معزل عن القصد بالجملة فارجع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم  
المردف بينها كما يرتكبه المحقق الدواني على تقدير تمامه تكلف مستغنى عنه ثم ان هذا البعض يهدم وجواب المحقق الدواني  
اجاب عن اصل الاشياء اذ هو جيب الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث هي هي والثاني ما اشار اليه  
بقوله او من حيث انها سارية في الافراد كلاً او بعضاً فاما الجواب الثاني فنسقره وبنين حاله في الدرر المستقبل انما اشار الله  
تعالى واما الجواب الاول فما حصل ان موضوع العلم المعروف من نحو من المبحوث عنها في العلم نفس الطبيعة من حيث هي  
هي اي مع عزل نظر عن الخط والتعريف والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا ان غلبت مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض  
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضاً غريباً بها اذا اختلفت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من  
حيث هي هي لا تتحداه مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالمجته فال موضوع هو الطبيعة من حيث هي هي لا لا بشرط شيء بان  
يكون الحيشية قيد للملاحظة اي المهيئة للملاحظة بلحاظ من حيث هي هي وان كان معباً الف قيود ولكن لم يقيد للملاحظة بل  
منها هي اعم من المهيئة لا بشرط شيء فانها لملاحظة مجردة عن القيود ولو في الملاحظة والمهيئة لا لا بشرط شيء فلا هي مجردة ولا لا  
مجردة والواحدة ولا كثيرة وانما هو هو للملاحظة معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او من حيث الخصوص  
فانوارض الذاتية انواع موضوع العلم او انواع غوارض ذاتية لموضوع العلم غوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

بهوفا لمبحث عندنا في العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه والظن انه عارض له لامراض ليس عارضا له لامراض وهذا  
 الجواب في غاية السخافة اما اول فلان المهيئة لا بشرط شيء اعم مراتب المهيئة ليس فوقها مرتبة يعبر عنها بالمهيئة لا لا بشرط شيء  
 والمهيئة لا بشرط شيء هي الحاملة لاحكام العموم والخصوص وهي موضوع المهيئة ولو كانت فوقها مرتبة اخرى لزم تحقق قضية  
 وادار المهيئة والطبيعية والمحمولة والاشخصية يكون موضوعها تلك المرتبة من المهيئة واما ثانيا فلانه لو سلم هذه المرتبة فدا  
 يعني شيئا اذ لا شك في ان هذه المرتبة اعم من المهيئة المتخلو... عن الذي عارض للاخص بالذات عارض لهذه  
 المرتبة من جهة الخصوصية فلا يكون عارضا لها بالذات حتى يكون عارضا ذاتيا لها واما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة و  
 الاكثرية متحدة مع الواحد والكثير معروضة بالذات لما يعرض باواء... والكثير وهم فاسد لان المهيئة من حيث هي وان لم  
 تمكن وعدة بالوحدة الشخصية او كثيرة بالكثرة الشخصية فهي واحدة بالذات... كانت لا شيئا محضا فما يعرضها بعد تخصيصها  
 بخصوصية لا يكون عارضا ذاتيا لها وقد قال الشيخ ان ما يعرض الشيء لامراض... في نفسنا في محقة اياه الى ان يصير  
 نوعا معينا فمهما يقبل لا يكون عارضا ذاتيا له وقد وضع لذلك قانونا وهو ان يلاحظ طبيعة الجسم مع خصوصية ما جسم ما وعدوا  
 فكانت بما هي كذلك صالحة لان يعرضها العارض فذلك العارض عارض ذاتي وان لم تكن صالحة له بل تكون محتاجة  
 في عروصه لها الى تحصيل لفصل وتصير نوعا معينا متبها لقبوله فذاك العارض عارض غريب فعند هذا الامتحان نجد الحركة  
 من العوارض الذاتية للجسم لانه مع قطع النظر عن تنوع لفصل صالح لقبوله الحركة ولا نجد الزوجية والضرورة من العوارض  
 الذاتية للعدد ولان العدد ما لم يصير نوعا معينا لا يصلح لان يعرض له الزوجية او الفردية واما ما اول به بنه المذهب كلام  
 الشيخ من ان مراده انه اذا اعتبر الجنس لا بشرط شيء لا يكون ما يعرضه لامراض عارضا ذاتيا له واما اذا اعتبر لا لا بشرط شيء  
 يكون متحدا مع الاخص بالذات فيكون كل ما يعرضه لامراض عارضا له بالذات فموجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر  
 لا بشرط شيء فاما ان يكون متحدا بالذات وجودا مع الاخص كما انه اذا اعتبر لا لا بشرط شيء يكون متحدا معه وجودا بالذات  
 فيلزم ان يكون ما يعرض الامر الاخص عارضا ذاتيا للجنس اذا اعتبر لا بشرط شيء ايضا بنا على الاتحاد على ما زعم اوله ولا يكون  
 متحدا معه ولا موجودا بوجوده فلا يكون ما يعرض الامر الاخص عارضا للجنس لا بشرط شيء اصلا وكلام الشيخ انما هو فيما يعرض  
 للجنس بعد صيرورته نوعا معينا اذ على هذا التقدير لا يكون ما يعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بينهما وجودا  
 واما ثالثا فلانه لو سلم كل ما ذكر فانما يجري في موضوعات المسائل التي موضوع العلم ذاتي لها واما اذا كان موضوع المسألة  
 نوع العارض الذاتي لموضوع العلم فلا يجري فيه لان هيئته الموضوع من حيث هي هي ليست متحدة مع نوع عارضه الذاتي  
 بالذات فما يعرضه بالذات لا يكون عارضا لها بالذات واما رابعا فلما سلمنا ان العوارض اللاحقة للشيء بواسطة الامر



من نفس عارض في ذاته لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراس ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل  
 موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر واليه يكون القصد متعلقا بمعرفة  
 موضوع نفسه لا بمعرفة احوال فانه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبيعي مثلا معرفة ثبوت قوة النفس  
 نفس الجسم للحيوان والسروية تشبه بخلافه واما باعتبار انها اعراس ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص  
 فهي بهذا اعتبار اعراس غريبة. فليس من موضوع العلم فيعود الاشكال قهقري هذا ما افاد قائم الحكماء قدس سره مع  
 زيادة ما هو خالصا لذلك قد ثبت في سابق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة  
 وان تكون متحدة معه في الوجود قال حول العارضة لها. لذات التي تحمل عليها في المسائل او احوال العارضة لعوارضها  
 الذاتية الغير المحملة عليها موطن وكما عوارض الذاتية للزمان اعراس لحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض لطبيعة  
 الموضوع وان اخذت الال بشرط شئ فنحن اعلم ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يمتنع في هذا الجواب فيما اذا كان موضوع  
 المسئلة العرص الذي الغير محمول بالمواطاة على موضوع العلم وعرص الذي كذا لك ومحمولها عرص العرص  
 لذاتي المذكور قولنا الوجود ذاته في مسائل فلسفة وقول الزمان غير قاري في مسائل الطبيعي فان هذه المحمولات ليست  
 عارضة لطبيعة موضوع العلم بل هي اعتبار اخذت وبالملة فهذا الجواب لا يستأهل الفضل لا اشتغال بالتوهم الا باطل  
 ووقت عرص ان يصنع في سبط ما فيه من وجود الاختلال فاما ما اورد عليه بعض اشراح في بعض تقيقاته من انه لو صح  
 لهم دخول علوم الجزئية في العلم الكلي او موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها  
 في العلوم الجزئية اعراس ذاتية له نفس والعوارض الذاتية للاخر عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر الجيب فيكون العرص  
 المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراس ذاتية لموضوع العلم كلى فلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فنسحق اذا غاب  
 ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراس ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول  
 العلوم الجزئية في العلم الكلي بخلاف ايشة في نظر الباحث فالعلم الكلي بحيث عما يعرض من حيث وجود العلوم  
 الجزئية بحيث عما يعرض من حيثيات اذ قد يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية مبحوث عنها في العلم  
 الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورد عليه قائم الحكماء في خاتيم شرحه من ان موضوع المسئلة  
 ان كان عرضا. تيا لموضوع العلم او فوه او عرضا جار ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا  
 ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي الال بشرط شئ وذلك لان هذا لا يارد لا يتوجه على الجيب اذ جوابه انما هو  
 عن الال اذ اعامل بان اعراس الزمان والموضوع مثلا وبالملة الاعراض الجزئية لموضوع العلم المبحوث عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض الذاتية للشيء بواسطة الامر نفس  
 عوارض ذاتية له من حيث هو بول لا بشرط شيء واما الايراد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع ونفسه فالا اساسا بل لا يلزم  
 المذكور لاجواب نعم هذا على حاله على من قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يميز بحث فيه عوارض  
 المنسوبة اليه قد ذكرنا ذلك الايراد في فروع بحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورده على نفسه ما علم جعلته عارضا لذاتي  
 للامر الاخص عرضا ذاتيا لا علم فطر الى اتحاد الاعم والايخص لا شك ان التحرر من لطرفين ينبغي ان يكون لعرض امراتي  
 لا علم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر اعلم ان العلم بوحدة المبهمة متحدة مع لا نفسية  
 او بالعرض الاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالانسان لا بد لعرض الذاتي من  
 الاختصاص وبهذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروعي العرض لذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض  
 امرخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن  
 متمسكا به بالجملة فتساقط هذا الجواب ظهر من ان ينبغي ومنافسة اكثر من ان يخص **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ما يعرض  
 الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافراد كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المبهمة وكما لو جوب احد من الطبيعة احد  
 انقيضين لا يمتنع مع امكان كل منهما بخصوصه ما يتوهم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي لازم للفرد باطل لا يفت  
 اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه  
 في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلها او بعضها هذا هو الجواب الثاني  
 الذي يحلله بعض المتأخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال  
 الذي ذكرناه في درس السابق وحاصل ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها او بعضها من العوارض  
 الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتحيز العارض للطبيعة بحسب الطبعي الذي هو موضوع  
 للحكمة الطبيعية ومنها ما يعرض للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة لمس العارضة للبحر من حيث  
 سرية في بعض الافراد اعني الحيوان فالعارض الاخص بالذات عارض بالذات للطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو  
 عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم انما يقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وبهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهم  
 والسخافة او لا فلا بد ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بموضوعها  
 فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة بحسب السارية في الحيوان مخصوصة نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا  
 ذاتيا للاخص بما هو خاص للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا بقى الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

لطلقة السارية في بعض الافراد هي بعض كان فلا يخفى ان ما يعرض الاخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة <sup>مطلقة</sup>  
 السارية في بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصيصها في ضمن ذلك الاخص بخصوصه فيكون عارضا غريبا بالقياس اليها <sup>فب</sup>  
 فيما سبق فيبقى الاشكال بحال واما ثانيا فلان هذا الجواب لا يفي في حريص الذاتية الغير المحمولة بالمواطاة على الذات  
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغير المحمولة عليه بالمواطاة فانها تبحث عنها في العلم مع انها ليست عرضة لطبيعة موضوع  
 العلم اصل ما من يست انها سارية في الافراد كلها وبعضا ولا من حيث انها سارية في الافراد بعضها قالما اورد بعض الشراح  
 على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذا العوارض بالذات لموضوعات العلوم الجزئية  
 على هذا فتعذر عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلي من حيث سرها بنائها في الافراد بعضها فاقطاعا لا يلزم به ذكره  
 الجيب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لا ان يكون تلك العوارض  
 بسوطة عنها في العلم الكلي لاختلاف حيثية البحث فلا يلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي وكذا اما اورد  
 البعض ان احد من ان حيثية سريان في الافراد كلها وبعضا اما تعليلية او اطلاقية او تقييدية على الاولين  
 فالموضوع الطبيعية من حيث هي هي والنفعية المنعقدة منها هي المهمة والعقضايا المستعملة في العلوم  
 لا محالة محصورات والين على هذا التقدير يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول على الثالث فاما ان يراد هذا المركب التقيدي  
 فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يراو مرتبة من بلهية موجودة في الذهن او في الخارج فيكون العقضايا معقودة  
 بها شخصية فلا يكون مسائل للعلوم بحقيقة وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هي وهي بهذا الاعتبار موضوع المهمة  
 التامة وقد تعتبر من حيث هي بهذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهي بهذا الاعتبار لا يبري اليها احكام الافراد وقد تعتبر من حيث هي  
 على الافراد وسرنا بنائها فيها وهي بهذا الاعتبار حاملة لاحكام الافراد وموضوع للعقضايا المحصورة ومهمة المتأخرين وبنو المرتبة  
 هي المرادة بالطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضا وهذا المركب التقيدي عنوان لهذه المرتبة فلما يكون العقضايا  
 المعقودة منها شخصيات ولا مهمات قدماية بل محصورات او مافي حكمها واعلم ان الجيب قد استشهد على ما زعم بما قال العلم  
 الثاني في تعليل بقاء من ان العلم الطبيعي لموضوع شتيل على جميع الطبيعات ونسبة الى ما تحت نسبة العلوم الكلية اسل  
 العلوم الجزئية وذلك لموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن والبحوث عنه فيه هو العوارض بالذات من حيث هو كذا  
 لا من حيث هو جسم فلكي او غصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقتية نظراخص وبتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو  
 النظر في الاجسام الاسطقتية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هي كذا كذا ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو  
 هو النظر في النسبات والحيولان وبين ان العلم الطبيعي فتيل هذا القائل ان مراد القاربي هو قوله شتيل على جميع الطبيعات

هو مرتبة طبيعة الجسم لا بشرط شيء او لطبيعة السارية في الافراد وانت تعلم ان القاري برار مما توهم بل مراده ان للطبعي  
 موضوعا مشتركا على جميع الطبيعيات وهو الجسم لا بشرط شيء لانه يصدق على انواعه ثم بين طريق البحث فذكر انه يبحث عن احوال  
 العامة للجسم عن احوال الاجسام الفلكية والاسطمتية ثم عن احوال الكائنات والمزج ثم عن احوال النباتات والحيوان  
 فهو يتبرع منه بان يعلم باحث عن العوارض الذاتية للجسم لانواعه على ما سلفنا في اقرار قوله بواسطة في العروص اعلم ان  
 الوسطة قد تكون واسطة لا علم اي علة لتقدير ثبوت المحمول للموضوع ويقال لها الوسطة في الاثبات وهذه الوسطة  
 لا تحقق في البديهيات بل انما تحقق في النظريات لكسبية وقد يطلق الوسطة على امر يكون متغايرة حقيقة وينسب  
 تلك الصفة الى امر آخر علاقة له مع ذلك الامر كالسفينية المتصفة بالحركة بالذات فهي وسطة في عروص الحركة لها سبها فيكون  
 هناك عارض واحد ثابت للوسطة بالذات منسوب الى ذي الوسطة بالعروض ويسمى هذه الوسطة بالوسطة في العروص  
 وقد يطلق الوسطة على ما يكون علة لا تصاف شيء بصفة بان يكون ذلك شيء متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات يكون  
 تلك الوسطة علة لا تصاف بها ويسمى هذه الوسطة بالوسطة في المشبوت وهي على قسمين الاول ما يكون الوسطة وذو الوسطة  
 كلاهما متصفين بالذات بتلك الصفة فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالوسطة والاخر قائم بذمى الوسطة لكن قيام فرد  
 منها بذمى الوسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالوسطة كاليد فان قيام الحركة بسبب لقيام الحركة بالمتحرك والثاني ما  
 ما يكون الوسطة متصفة بالصفة اصلا ويكون لها حظ من العلية كالصبغ الذي هو وسطة في الصنف الثوب بالصنع  
 اذا عرفنا هذا فاعلم انهم قد فسروا العروص بالذاتي بما يلحق بشئ لذاته او بوسطة امر مساو له فاختلف في ان المراد بالوسطة  
 المنفية في القسم الاول المثبتة في القسم الثاني اية وسطة من هذه الوسائط فقال لبعض ان المقبر في القسم الثاني  
 اثبات الوسطة في المشبوت بشرط كونها مساوية وفي القسم الاول فهي مطلقا واور وعليان محمولات المسائل لما كانت  
 عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون في ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثاني فيكون  
 في ثبوتها لها واسطة مساوية ومالا واسطة في ثبوتها للموضوع ضروري المشبوت له وكذا ما يكون الوسط فيه مساويا للموضوع  
 او الوسط المساوي اليه عروص ذاتي للموضوع قبوله بالذات او لما يساويه وعلى الثاني ينتهي الى ما لذاته فيكون بالآخرة  
 ضروريا فيلزم ان ينحصر المسائل في الضرورية وقد عجب بعض اشرار حيث فهم من الضروري معنى البهيمى فاجاب  
 عن ذلك لا يراد بان ثبوت مالا وسط في ثبوت شيء لا يجب ان يكون ضروريا بل بها يكون نظريا كثبوت الجواهر للنفس مع ان  
 جنس لها وقد غفل هذا الجيب عن ان مقصود المورد انه على ذلك لا يقتضي تخصيص المسائل في القضايا بالضرورية ولا يكون مسئلة  
 وجودية او ممكنة ولا ريب في اللزوم ولا في بطلان اللزوم فذهب الشارح اقتدار بعض كثر الى ان الوسطة المنفية في

بقسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في المشبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كل ما هو عرضي  
 حقيقيين للصفة والواسطة والمثبت في القسم الثاني احدى الواسطتين النقيتين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة  
 متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلى رايه يكون ما يعرض بشئ بواسطة الامر الاظم او بواسطة امر لا ينص عرضا ذاتيا  
 راذا لم يشترط تساوي الواسطة مع اهل شرط التساوي مع اشتراطه وكونه منصوصا عليه في كلام تحت تدوين بل في  
 التعليل لم يرد قد خفي هذا الجمل لي اجمال ما غره به في هذا المقام وسنعود الى تفضيل في الدرس المستقبل ان شاء الله تعالى  
 وذهب بعض المتأخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد تسمى الواسطة في العرض  
 وهو ما يكون كل من الواسطة ذاتي الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي ما بشرط لتساوي  
 صحت ونقضه ان رايه باطلان فان لصفة اذا كانت عارضة للشئ حقيقة كانت من اعراض الذاتية والحكاية  
 عروضا للشئ حقيقة بواسطة امر مباح به تصعب بغيره من فرع تلك لصفة بالذات اذ عروضا من نوع تلك لصفة بواسطة  
 مساوية للشئ اليقين في كون عروضا من نوعها ماضيا للشئ حقيقة فلا وجه لاجماع مثل ذلك. لعارض عن العوارض الذاتية  
 شئ وايضا قد بحث في كتاب النفس عن العلم لعارض لهما مع كونه عارضا لهما بواسطة العقل الفعال مع ان العلم  
 ثباته لا يمكن لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لهما بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات  
 او بالعروض ولا بواسطة مساوية لهما صدق وتحققا هذا وسنحكم على اشتراط الشارح انما الواسطة مع الموضوع بالذات  
 وبالعروض واما شرط التساوي وعلى تفسير التساوي الذي اشترطه هذا البعض عن التساوي بحسب لصدق التساوي  
 كما يتحقق في مستأنف الدرس ان شاء الله تعالى وذهب اليه المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم  
 الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوي فعلى  
 ما يكون يعرض الشئ بواسطة امر او بواسطة في المشبوت سواء كانت الواسطة صغيرة أمضاه لا يكون معروضا  
 له. بل من صفة او كانت هي التي معروضة له من القسم الاول من الاعراض الذاتية هي من الاعراض  
 الذاتية للشئ فان القسم من الاعراض الذاتية قد يخفى باسمه العروضا الاوسى قال الشارح في  
 بعض تعليقاته في ليس بصواب لان العارض بواسطة امر الاظم ليس عرضا ذاتيا عنه هم فضلا  
 عن ان يكون عرضا وليا كذا العارض لهما مباين اذا لم يكن ذلك مباين واسطة في العروض كالحركة العارضة  
 لغيره التاركون التاركة واسطة في عرض الحرارة لهما وان كانت واسطة في شئها له انتهى وان تعلم ان  
 العارض لغيره مباين واسطة في عرضة للشئ كالحركة العارضة لهما ليس لصفة بواسطة المنفية فهو ليس

عرضا ذاتيا للشيء قطعا لا دليس عارضا له لذاته ول بواسطة مساوية له وان كان المبين بواسطة في ثبوت الشيء حقيقة كما علم  
 الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير في كونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشيء لما عرفت في بحث  
 على اخراج عن الاعراض الذاتية والاعراض الأولية والحرارة العارضة للما هو بواسطة النار فالوجه في عدم كونها عرضا  
 ذاتيا للما هو ليس بكون النار بواسطة في ثبوتها بل حتى لظن ان ما يعرض لشيء بواسطة في الشبوت مساوية للشيء لا يكون  
 عرضا ذاتيا بل الوجه ان الحرارة عارضة للما هو بواسطة في العرو من غير مساوية له اعني الجسم المعنوي فعدم كونها عرضا ذاتيا  
 للما هو هو العموم الواسط في العرو من وفه شرط التساوي ولو سلم ان الحرارة عارضة للما حقيقة بواسطة في الشبوت  
 ومن التفرع فلا بأس في كتاب كونها عرضا ذاتيا للما قال الصدر الشيرازي في حاشي حكمة الاشراق حاصلة ان العرو من  
 الذاتي ما له وسط له في العرو من وان كان له واسطة في الشبوت كالسكونية العارضة للما هو بواسطة النار فيجوز البحث عنها في  
 العلم بالبحث عن احواله هذا كما انه اما العارض للشيء بواسطة جزء الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزء الاعم الغير المستند  
 معه في الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشيء حقيقة بل ينسب اليه تجزؤا  
 فيكون الجزء الاعم واسطة في العرو من فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المقبر في العرو من لا  
 نفى الواسطة في العرو من وفي القسم الثاني من العرو من الذاتي تحقق الواسطة في العرو من بشرط التساوي وكلاهما متفيا  
 فيما يكون الجزء الاعم واسطة في العرو من او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قاطبا بالجزء الخارجي الاعم والاخر  
 قاطبا لكل الذي هو نفس فعلية هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا حقيقة ومن عارضة الذاتية الأولية واما عارض  
 الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا له ان اريد به العارض للاخص بواسطة جزء الذي هو الاعم المستند معه  
 في الوجود كما لمحرك الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب في انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص  
 لكن الاعم واسطة في عروضة للاخص لانه واسطة في الشبوت او خصوصية الاختصاص ملغاة في عرو من مثل هذا العارض  
 فلتحقق الواسطة في العرو من وعمومها من ذي الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الأولية للاخص  
 ولا من عارضة الذاتية ومن ههنا سقط ما توهم الشارح في بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة  
 كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذى الواسطة اى جنبها او فصلا لها مثلا يكون للصفة وجود  
 وقيام واحد بالواسطة وذو الواسطة كليهما بالذات الاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك ان الانسان لم يخلو  
 اتحاد الجنس بالفصل مع النوع يكون هناك عرو من واحد عارض واحد عرو من واحد فلا يكون هناك واسطة وذو  
 واسطة وان لوحظ جهة التغاير فان كانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل أصلا



كما النوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة أصلا لا يتحقق في مثل تلك الصورة واسطة أصلا  
لا واسطة في المشبوت ولا واسطة في العررض وكانت منسوبة إلى الجنس والفصل أيضا كالضحك القائم بالإنسان بالذات  
المنسوبة إلى الحيوان والناطق أيضا والحركة الإرادية القائمة بالإنسان مثلا فإمكانات طبيعة الجنس أو الفصل من حيث  
هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين أحدهما قائمة بالنوع بالذات والآخرى  
قائمة بالجنس أو الفصل فلا يكون العارض واحد وان لم يكن طبيعة الجنس أو الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك  
الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالإنسان بالذات فان طبيعة الحيوان أو الناطق بها هي هي ليست موصوفة  
بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس أو الفصل ويكون النوع ح واسطة في العررض لا واسطة  
في المشبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس أو الفصل بالذات فان لم تنسب إلى النوع أصلا كالجنسية العارضة للحيوان  
والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة أصلا فلا يتحقق هناك واسطة أصلا وان نسبت  
إلى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان أحدهما قائمة بالجنس أو الفصل والآخرى  
قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عررض تلك الصفة للنوع كما في نحو  
الحركة الإرادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قياها إلى الطبيعة الانسانية لتحقيق الطبيعة الحيوانية  
في صحتها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت بخلافه بان انما ذكره السيد المحقق جواحق واما توجيه الشارح كلامه بأنه  
ما دل بان المراد بالواسطة في العررض المنفية في القسم الاول من العررض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما عيى الواسطة  
في المشبوت بالنحو الاول من قسمها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم قوله او الاثبات فسبح الشرح  
هنا مختلفة بمعنى بعضها العبارة هكذا بواسطة في العررض والاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا في بعضها هكذا  
بواسطة في العررض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في  
الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في التسمية بالواسطة في الاثبات فكركتها وغيرت الى هذه  
العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى قوله بشرط ان يكون المشهور ان العررض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او  
بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق وليس عزم التساوي فقال او بواسطة مساوية  
له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان مساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مساويا له منفصلا عنه مثلا زمانه وجوده او عدمه فوارضه  
لا يكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لا مربابن عنه وانما ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له  
تحققا الغير المنفصلة عنه سوا كانت مساوية له صدقا لا غير او لم تكن كذلك فالاقبال العارض للحركة بواسطة الزمان

او يكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض انما تاتي بالحركة وكل من العناصر  
 ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكذا من الصور النوعية ليس مساويا للجسم بضمير الذي هو جزء منه صدقا فتعظيم مساوي  
 بحيث يشتمل على البابين المتلازمين وجودا وعدا ليس بسديد كما ان تخصيص مساواة بالساواة بحسب صدق ليس بصحيح  
 واما الشاغل فقد اهل شرط المساوي بشرط ان يكون بواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او باعرض فليعلم ان  
 يكون ما يعرض لشيء لا مرغم منه او خص من عناصر ذاتيات غشي مع انهم قد اجمعوا على انه من غير واجب وانما الشاغل  
 نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في درس سابق ان التعيين لشيء بجزء اخر من عناصر ذاتيات مع انما  
 عليه ان يكون ما يعرض لشيء بجزء الا علم المتحد معه بالذات حتما ذاتيات غشي ولعلنا استنبهنا به انه لا بد ان يعلم قبحه  
 يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس سارضا له بالذات بل بواسطة ما يساويه فظن ان تساوي الواسطة غير شرعي  
 واما مشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان لعارض للشيء بواسطة الام  
 الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض لئلا يمتنع في جملة من يعرض لذاتية للشيء  
 القول يكون المعروف من الطبيعة من حيث هي لا لا بشرط شيء وان طبيعة السارية في الافراد هي بالذات  
 يكون ما يعرض لشيء بواسطة اخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكاليف لبيانها بل هي بالذات  
 ان العمل وانما اخص بالذات عرض ذاتي لا غم او اخص بالذات وهو بعد من العوارض الذاتية للشيء واما ما يعرض من  
 بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات اما ان يعرض من احوال الشيء او من الارتباط الذي بين  
 مساوية واما ان العلم بحسب ما يعرض من موضوعه بواسطة الام الاخص فمقدم الكلام عليه في سبق والجواب منه بما يناسب  
 المعروف من حيث هي او الطبيعة من حيث هي بالذات حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضها كما انكم بعض المتأخرين  
 وتبع الشاغل ليس مبينا على تجزئ كون ما يعرض لشيء لا مرغم من عناصر ذاتيات بل حاصله يرجع الى ان يظن عارض للشيء بواسطة  
 اخص ليس عارضا له بواسطة الاخص بالجملة فكلام الشاغل في هذا المقام مختلف غاية الاختلاف واما انما نقلنا في  
**قوله** متحدة مع بالذات او بالعرض قال في الحاشية في الشرط مبني على انه وحدة العارض بالخاص لا تنافي عروضة  
 المعروفين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي مع عزل النفس من الخصومية فلا حاجة الى  
 في الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر سابق اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة  
 للما حقيقة بواسطة النار فاعلم ان العلم ان العارض في صورة الواسطة في العارض يكون واعدا بالخاص قطعاه  
 يكون معروضه او لا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كما لتجب العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض، كما لضحك العارض للانسان بالذات  
 وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات والحيوان المتحد معه بالذات بالعرض ولم  
 يمكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة اولاً وبالذات وللجالس فيها ثانياً وبالعرض فهناك حركة واحدة قاسمة بالذات  
 بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض من الشئ بواسطة في العوض انما يكون متنازلاً لانه اذا كانت الواسطة  
 متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها كانت مساوية له يكون العارض من احوال المبين حقيقة وان كانت  
 اهم منه او خف منه يكون العارض من احوال الاعمى الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية نشئ فلا بد في العارض  
 للشئ بواسطة في العوض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساوئها ايدها العارض في صورة  
 الواسطة في الثبوت بالنحو الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فله يمكن ان  
 يكون واحداً بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثاني القيام بذى الواسطة  
 فلا يمكن في تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية  
 وعلى هذا التقدير الغير يجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على راي الشارح لان المعبر عنه وفي العرض الذاتي  
 الاول عدداً للعرض الذاتي الغير الاول وجود الواسطة في العوض وانتم الاول من الواسطة في الثبوت فلو لم  
 يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مساوية له ما ليعرض الشئ بواسطة المبين ليس عرضاً ذاتياً عنده فلا بد  
 من اخذ هذا الشرط لاجل ما ليعرض الشئ بواسطة في الثبوت مساوية له عن العرض الذاتي على رايه اذا عرفت هذا فاعلم  
 ان كلامه في الحاشية ليس تحت معنى لان قوله في الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما  
 ان يكون متعلقاً بالكلتاً واسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للشئ بواسطة في  
 العوض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او احد قسمي الواسطة في الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك في ان هذا الشرط يحتاج  
 اليه في صورتي الواسطتين اى الواسطة في العوض والواسطة في الثبوت لاجل ما ليعرض الشئ بواسطة المبين سواء  
 كان ذلك المبين واسطة في العوض كالسفينة التي هي واسطة في عرض الحركة للجالس فيها او واسطة في  
 الثبوت كالنار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماضي على هذا التقدير لا معنى لقوله في الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ  
 وحدة العارض بالشخص لا تنافي عروضة لمعروضين مثلاً يرين كسب الوجود لان العارض في صورة الواسطة في العرض  
 يكون احداً بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود متمايزين صدقاً وتفقواً ولا اقلع في  
 عروض عارض واحد بالشخص الامر بالذات والامر اخر مبين لتمييزه عن الوجود متعلق به من المتعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بانحص للمنفية بالذات وللحال فيها بالعرض واليه لا يحصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض  
 من حيث هي مع مثل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتين الواسطتين  
 سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا حاجة  
 لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي واليه لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار  
 اليه لا يخرج العارض بواسطة امر مابين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره وهذا الشرط كحالة محتاج اليه لاخراج  
 العارض بواسطة امر مابين اذا كان واسطة في اشبوت بالخواص الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة  
 مابين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا باحد قسمي الواسطة في اشبوت فخطأ فيبقى الواسطة في  
 العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المابين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي  
 وليس كذلك واليه على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الكاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا  
 فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في اشبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواسطة  
 مبانة ندى الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لو وحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بني على  
 ما توهم في بعض تعليلاته من ان الواسطة في اشبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض  
 واحد بالشخص منع ان المبني فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض  
 بين الواسطة في اشبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على راء ايضا فتأمل ثم بعد التتيار التي  
 كلاس في الكاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض  
 من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لان ان اخذ وحدة العارض  
 بالشخص فخذ وحدة العارض بالشخص معنى عن اعتبار هذا الشرط اذا العارض الواحد يتنوع عروضه لمعرضين متمايزين  
 بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض للمابين ثم لا  
 يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشيء اعضاء ذاتية له اذ كل عارض لشيء اما عارض له بذاته او بواسطة  
 في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذا الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذ لم يعتبر فيه هذا الشرط  
 على ما ذكره الشارح ثم ما اوردته في تمثيل العارض للشيء لاجل مابين يكون واسطة في اشبوت اعني قوله في الكاشية  
 كعروض الحرارة للواقع بواسطة النار ليس بسد ما اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للنار بواسطة الجسم المعنوي الذي هو  
 اعم من النار وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليلاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

وهذا ايضا يخرج لان الموصوف باللون حقيقة وبالذات هو السطح واما الجسم فلا يتصف باللون حقيقة انما يتصف به بالعرض  
 والسطح واسطة في عروض اللون للجسم وليس هناك لوانان احد سياتيكم بالسطح حقيقة والثاني قائم بالجسم حقيقة حتى يكون  
 السطح واسطة في ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اوردوه لبعض شيوخنا على هذا التمثيل من ان السطح ليس مبيانا للجسم  
 في التحقق وانتم تعلم ان السطح عند المتساين عرض موجود في الجسم بوجه غير وجود الجسم فلا معنى لعدم كونه مبيانا للجسم في  
 التحقق ولعله تمثيل ان المبيان للشئ ما يكون منفصلا عنه والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنه فليس مبيانا له وهذا تمثيل  
 عجيب ان المبيان بهما متقابل للتحقق في الوجود وان بنى كلامه على نفى وجود الاطراف اعني السطح والخط والنقطة في الخارج  
 فكان ينبغي ان يقول في الايراد ان اللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده في الخارج لا ان يقول ان السطح ليس مبيانا للجسم  
 في التحقق ثم قال هذا القائل المثال الصحيح المحسوس العارضة للجسم او المقدر بواسطة الضوء وانتم تعلم ان المحسوسية  
 ليست عارضة للجسم بالذات بل سار من السطح بواسطة الضوء فالمثال الصحيح لعلم العارض للنفس الناطقة بواسطة العقل  
 الفعال فانتم قولوه وان لا يكون علم من موضوع العلم لان الواسطة اذا كانت اعم من موضوع العلم يكون ما يعرضه بواسطتها  
 عرضا غريبا فيكون البحث عنه خروجا عن العلم وما قيل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه اذا لم يجز البحث في العلم عن العرض  
 الغريب لموضوع ويرجع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جاز البحث في العلم عن  
 الاعراض الغريبة له ولم يمتنع الى ارجاع البحث في العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه في غاية السقوط لان من يجوز  
 البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يجوز البحث فيه عن الاعراض الذاتية لا نوع موضوعه ولا اعراضه الذاتية  
 اول انواع اعراضه الذاتية كما عرفت مفصلا فيما سبق والبحث عنها في العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن الاعراض  
 الغريبة مطلقا فلا يجوز عنده البحث عن الاعراض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الا اعم لانه يستلزم خروج عن العلم فهذا  
 الشرط محتاج اليه على كل تقدير **قوله** اولاد واسطة شئ منها هذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الاول  
 والمعتبر فيه عند الشايع نفى كل من الواسطة في العروض والنحو الاول من الواسطة في الثبوت اى ما يكون الواسطة  
 ذوو الواسطة كالماء معروضين حقيقيين وقد عرفت الحق في ذلك من ان المتغير هو نفى الواسطة في العروض فقط فلهذا  
**قوله** فيجوز ان يكون قول في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل منها عرض ذاتي للآخر كما قال  
 الشيخ وغيره فتأمل واما العلم من وجه فكان النقطة العارضة للخط بواسطة القياس فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط  
 والخط قد يوجد دونها كحيط الدائرة وبالجملة فاني اني العرض الذاتي هو العروض بواسطة العلم او الاخص لا العموم  
 والخصوص هذا على ما هو المتحقق واما على ظاهر عبارة الشيخ فالعروض بواسطة العلم او الاخص الغير لاني اني العرض

الذاتي كما عرفت فيما سبق قوله ومن ههنا اندفع من اصل ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للطبيعة  
من حيث هي هي اول الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضها وتقرر التوهم والندفاع ما عرفت فيما سبق وقد عرفت  
ما عليه ايضا قوله وتفصيل المقام بل تفصيل المقام انه قد وقع في بحث المعقول الثاني وجوه من الاختلاف بين القوم  
الاول اختلافهم في تفسيره الثاني اختلافهم في ان القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية بل هي ذهنيات فقط او  
ابعضها ذهنية وبعضها حقيقية فحسب او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية الثالث اختلافهم في ان لوازم  
المهية بل هي من المعقولات الثانية ام لا الخامس اختلافهم في ان الوجود وما يندرج تحتها ودل على من المعقولات  
الثانية ام لا السادس اختلافهم في ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادئ ايضا معقولات ثمانية  
سابع اختلافهم في انه بل يجوز ان تختلف مفهوم واحد ثنائوية المعقولية وعدها باعتبارين ام لا فاما الاختلاف الاول  
فمتى وطوله ومثله في قوله فلنذكره في هذا الدرس ونضمه ذكر الاختلاف الخامس والسادس والسابع كونهما من ذهنيات  
واما الاختلافات الباقية فنستلوا عليك فيما تيلو انشار الله تعالى فنقول قال الشارح القديم للتجريد ان المعقولات  
الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورتها لظهورها ولما وقعت في  
الذهن الثانية من اعتل سميت معقولات ثمانية واعتبر من عليه بوجوه الاول ان قوله ولم يوجد في الخارج صورة لظهورها  
لا حاجة اليه اذ يراد بها نقيض انما هو لا خارج الاضافات الخارجية وهي وان صدق عليها انها لا تعتل الا عارضة لا  
اخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعتل الا عارضة لمعتل آخر اذ فاصله ان يكون مشارع عرض العارض وجود المعروض  
في المعتل في الاضافات الخارجية ليس مشارع عرضها وجود معروضاتها في المعتل واجيب عنه تارة بان هذا القيد  
ليس للاحتراز عن الاضافات الخارجية بل هو للاحتراز عن لوازم المهية اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات  
الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة العبارة على ان يكون الوجود الذي هي مخصوصه مشارع للمعروض  
ممنوعة وتارة بان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتبيين الثاني ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانية مع ان  
الوجود عين ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فرد منه في الخارج فلا يكون معقولا ثانيا الثالث انه لما كان الوجود  
عين الواجب تعالى وتحقق فرد من افراده في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يطالبه ويحاويه فيلزم ان لا يكون الوجود  
معقولا ثانيا اجاب المحقق الدواني عن الثاني بانهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية ارادوا به مفهوم  
الموجود بمعنى ما قام به الوجود قيا حقيقيا او قيا مجازيا اي قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم القيام بغيره وكون هذا المعنى  
معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من افراد الوجود موجودا في الخارج اذا طاهر ان المعقولات الثانية مطلقا هي مشتقات



فانهم يعالجون موضوع المنطق وظاهرا من موضوعها المشتقات كما كبنت الفصل والكل والجزئي لاسبابها ويحل عليها انهم  
فسروا بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول وح نقول ان اشئ وان لم يكن ونظائرهما من العقولات الثانية مع وجود  
افرادهما في الخارج ولكن سلنا انما هي المشتقات والمبادئ فمراوهم بهذا المشتق ثم لو سلمنا ان مراوهم المبدء فلا نسلم  
ان يكون مفهوم ما من العقولات الثانية يتاني ان يكون له فرد موجود في الخارج كمثل عليه موافاة اذا كان المفهوم  
عارضنا في ضمن جسمية لا يتغير في العقل فيكون باعتبار تلك الخصص من العقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا  
خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بأنه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده في كلامه ولنا فيه كثر مما اولا فلان تخصيص  
المشتقات بكونها عقولات ثانية واخراج المبادئ عنها تحكم تحت كيف ولا يبريد المشتقات على المبادئ الا بمفهوم بصقة  
وظاهر ان مفهوم الصيغة لا يجعل ليس بمعقول ثمان معقول ثانيا كيف ولو كان مدار العقول الثانية على مفهوم الحقيقة  
المشتقة كانت جميع المشتقات عقولات ثانية بل الظاهر ان مفهوم المبدء اذا كان مما يعبر عن المعقول الاول في الزمان  
ولا يكون له عروض في الخارج فهو من العقولات الثانية والاول لمشتق كالكل والجنس انما يكون معقولا ثانيا لا مشتقا  
على مفهوم المبدء الذي هو معقول ثمان والمحجب ان هذا المحقق بسبب ان لا تغاير بين المبدء والمشتق الا نحو من اعتبار  
وهو ان المشتق ما هو لا بشرط شئ هو المعروف والمبدء ما هو بشرط لا شئ وهذا النحو من التغاير لا يوجب جواز ان يكون المشتق  
معقولات ثانية دون المبادئ واما ثانيا فلان مدار الايراد على وجود فرد المعقول الثاني في الخارج سواء كان المعقول  
الثاني هو الوجود الموجود ولا يغني تخصيص العقولات الثانية بالمشتقات شيئا اذ المذهب تعالى كما انه فرد للوجود فردا للوجود  
و مدار المحجب هو تجويز ان يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وبهذا يتوقف على تخصيص العقول الثانية الثانوية  
بالمشتق واما ثالثا فلانهم ما جعلوا المعقولات الثانية مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منها فلا يلزم من كون  
موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعا فلان تفسيرهم للعقولات الثانية بالكون  
لا يدل على اختصاص العقول الثانية الثانوية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالمواطاة كذلك يطلق على  
الخارج المحمول بالاشتقاق الا ترى انه يقال مثلا البياض والسواد عارضان للجسم واما قاسما فلان تجويزه كون فرد  
من افراد المبدء الذي هو معقول ثمان موجودا في الخارج باطل قطعا اذ المبادئ لا تحمل مواطاة الا على ما هي ذاتية لا جو صعبا  
فقد المبدء منحصري حصته وليس له سوى الحصة فردا يمكن ان يكون للمبدء الذي هو من العقولات الثانية فرد موجود في الخارج  
يحمل عليه المبدء مواطاة كما جوزه هذا المحقق بعد التنزل ما ذكر من ان المفهوم الواحد يكون باعتبار حصته من العقولات الثانية  
وباعتبار فرد موجودا خارجيا في غاية السقوط لانه ان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرد ان اصدق هو عليه بالمواطاة

ولو صدقنا عرضها موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا ينبغي ان يذاع  
 انما يشي في المشتقات كالوجود ولكن ولا يشي في المبادئ لان المبدء لا يصدق مواطاة الاعلى ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه  
 في الخارج أصلا والكلام انما هو في المبدء وبعده تسليم ان مرادهم المبدء وان ما يدبكه موجودا خارجيا باعتبار فردوه ان مشتاقا  
 موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار مثله ونسلم لكن مشارا لا تنزع ليس فردا للمبدء اذ فردا الكلي هو المصدق  
 عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا للقيام او القعود مثلا وان كان مشارا لا تنزع عنها فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء  
 فلا ثم ان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحيل عليه مواطاة واما قوله نعم لا يمكن  
 الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا  
 انه ليس موجودا فيه أصلا لا بنفسه ولا بمنشأه انتزاعا فهو صحيح لكن مشارا انتزاعا ليس فردا له فلا يصح قوله لوجود بعض افراده  
 وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لا في ضمن حصة ولا في  
 ضمن فردة فهو باطل قطعاً اذ عدم وجود العقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج  
 كان من المعارضات الخارجية فلا يكون معقولا ثانيا واجاب ذلك المحقق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق  
 من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار  
 حصته العارضة للبهيات في عقل موجود في ضمن الفروقات كما يثبت ذلك ثم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في  
 الخارج بجميع الاعتبار بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو معقول ثان كالمخصص في مثالنا على ان  
 صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقل اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بتار على  
 المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شيء من شيء ثبوت المثبت له ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا انتهى وادرد  
 عليه معاصره بانهم لا يطابق الكلي فرد حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه المحقق بان المستبرس في  
 المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحادا مع معروضه في  
 الوجود الذهني فقط ولنا في جوابه عن اصل الايراد جوابه عن ما اورد عليه معاصره كلاما في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرانا  
 ان الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج أصلا فضلا عن ان يكون له فروقا كما ينبغي  
 وما افاد من ان صدق الوجود على الواجب لعله صدق عقل ليس له معنى محصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب محليا لكان  
 على وجود العقل انما المقدمة المشهورة فلا تعلق بها عند هذا المحقق اليه على انه بتار على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق  
 الوجود على الواجب سحابة محليا اليه والا لتوقف على ثبوته في العقل لان صدق شيء على شيء في فرع ثبوت المثبت له في ذلك

الطرف مع ان وجوده سبحانه في احتل محال على انه يستلزم الوجود لجران الكلام في الثبوت السابق ومع ذلك كله لا يتوجه في الكلام  
 على كلام المورد اذا ما صله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود في الخارج فقد تحقق في الخارج ما يطابقه ولا يتوجه عليه ان صدق الوجود  
 على الواجب عقلي لان صدق كلى على فرد الوجود في الخارج انه لا يكون الكلى عرضيا له خارجا عنه لا يكون عقليا والا كان  
 صدق الانسان على افراده مشد عقليا ولعل لكلامه وجهان مستحصلان في الثاني فلان فرد الوجود لما كان موجودا في الخارج  
 لا يكون اتحاد الوجود مع معروضه في الوجود الذي يفتقد اذ معروضه الذي يوجد به ذلك الفرد في الخارج يكون اتحاد الوجود معه  
 في الخارج واما وجود حصص الوجود في الذهن مع وجود فرد في الخارج فله كيفي في كونه معقولا ثانيا اذ كل كلى فان حصصه تكون  
 موجودة في الذهن لا محالة ضرورة ان لمحصص اعتبارية وليس كل كلى معقولا ثانيا فظهر ان وجود فرد من المفهوم في الخارج بانه  
 كونه معقولا ثانيا واجب عن اذنه والثالث بعضنا فضل الروم بان المراد بالمطابق المعنى في تفسير المعقول الثاني الفرد  
 الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدق اذ اتبادر لطباع الموجودة بوجود الفرد هي ذاتيات الفرد دون عوارضه اذ الذي  
 يوجد بوجود الذات لا اتحادها وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من  
 وجود الفرد الواجب في الخارج وجود ما يطابقه في المعنى المراد به هنا وبذلك الجواب اقرب الى الصواب ولا يدور عليه اوردده لصله  
 المعاصر للمحقق انه ان صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضي اتحادهما في نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا  
 للموضوع او عرضيا له ذلك لان الذات متحدة بالذات مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع المعروف من بالعرضي مراد الجيب  
 هو الاتحاد بالذات والقول بفضل حقيقته في فتح بحث الجبل من ان للوجود معنيين الاول معناه المصدرى الغفري الثاني  
 البديهي المشترك والثاني الوجود الحقيقي الذي هو متنازع المعنى الاول فالاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد  
 في الخارج وافراوه منحصرة في حصصه فليس له وجود في الخارج لاني ضمن الحصة لاني ضمن الفرد فليس في الخارج ما يماز في يطابقه  
 والثاني عين الواجب سبحانه وعين الممكنات فهو ليس بما عينا فنبهنا عن ان يكون معقولا ثانيا فافهم والسيد المحقق قدس سره  
 الشريف من المعقول الثاني في عايشة المطالع بالعرضي الماهية بحسب الوجود الذي هي اى ما يكون للوجود الذي هي مخصوص  
 مدخل في عروضة او مدخل في عايشة المطالع بالعرضي الماهية بحسب الوجود الذي هي اى ما يكون للوجود الذي هي مخصوص  
 بخصوص مدخل في عروضاها مع ان القوم عدوا من المعقولات الثانية واجيب عنه بان اشيعية الوجود ونظائر الجاهلية  
 من العوارض الخارجية بل من العوارض الذاتية وكذا الجزئية والحق ان الجزئية والكلية من العوارض التي لمخصوص  
 الوجود الذي هي مدخل في عروضاها على ما هو المشهور واما اشيعية الوجود فليست منها فلا يكون تعريفها بما مع ان القوم  
 قد انصروا على انها من المعقولات الثانية وسيلتي ما يتعلق بهذا المقام ان اشارة العزيمية عن قرب العلامة القوشجي من المعقول

اثنان بالاعتقال لا عارضا لمعقول آخر و زعم ان المعقولات الثانية هي العوارض الذمينة للمعقولات من حيث هي معقولات  
 على ان يكون اذن من طرفا للمعروض والوجود الذمينة مخصوصه قيدا للمعروض و زعم ان الوجود ونظائره مما يعرض للماهية حيث  
 هي لا مع لوجود الذمينة ليست من المعقولات الثانية و اورد على تفسيره بان يكون ان يفتل المعقولات الثانية عن  
 عقل معروضا تباذلا لشيء الجزئية لا تفيد و يجب ان يكون المستقر دائما و يورد على بان المعقولات  
 الثانية كاشي الكل والجزئي يفتل و يحصل مغروضا تباذلي الذمينة من . فتقل معروضا تباذلي يكون عقلها موقفا على  
 عقل معروضا تباذلي كيف يدعى ان استقرار مع هذا التخلل الفاضل و جيب عن نقض بنحو الكيفية والجزئية بانها من الامثلة  
 اذ كلفت عبارة عن اشتراك الصورة بين كثيرين فتقلها فرع عقل مشتركين و كذا العقل الكل اشتق منها وبكذا الجزئية عن  
 بنقض با مثال اشيمية والوجود بان من يجعلها من المعقولات اثنائية نزع ان لا يمكن عقلها الا بعد عقل موصوفاتها فاذا  
 ثبت عليه فساد زعمه بجمع عنه ويعترف بانها ليست من المعقولات الثانية و انت تعلم ان تقوم في نفسا على كون الوجود  
 و اشيمية و امثالها من المعقولات الثانية مع ان عدم توقف عقلها على عقل معروضا تباذليين ما شاعهم ان يعقد و علم  
 و اما الكيفية والجزئية وغيرهما مما هو متبيل النسب الاضافات فهي وان كانت لا عقل الامع عقل مفهوم ما لكنها لا يجب ان العقل  
 لا عارضا لمعقول آخر و بين المغيين بون بعيد الا انه لا يتفصح الا بعد تجريده الذمينة و قد بين الفكر و لنوضحه بمثال خاص فنقول ان  
 سكتية مثلا نحن من التحقق في الذمينة الاول ان تصور مفهومها اي مكان فرض مشترك مفهوم ما بين كثيرين و هي في هذا  
 من التحقق موجودة بنفسها في الذمينة وليست صفة عارضة لموجود ذمينة آخر غاية الامر ان النسبة الى مفهوم ما يكون مشتركا  
 بين كثيرين مأخوذة في مفهومها كما ان معنى الابدوة اذ حصل في الذمينة فهي ليست عارضة في الذمينة لموجود ذمينة آخر يكون  
 مستقانا في الذمينة بالابدوة غاية الامر ان النسبة الى موصوف و نسب فمأخوذة في مفهومها الثاني ان تحقق مصداقه و نشر  
 انفراد في الذمينة و تحقيق هي بتحقيقه كما اذا تصورنا حقيقة الانسان و لاحظنا انها صالحة للاشتراك بين كثيرين و هي في هذا  
 المنح من التحقق عارضة لمعقول آخر و معقولة بعد عقله فلا يصدق عليها انها لا عقل الا عارضة لمعقول آخر فالأمر غير  
 مندفع . ما يقال من ان العوارض الذمينة توقف عقلها على عقل معروضا تباذلي الذمينة كما ان العوارض الخارجية تحتاج  
 في وجودها بالخارج الى وجود معروضا تباذلي في الخارج في غاية السقوط اذ لا علم ان العوارض العقلية توقف عقلها على عقل  
 معروضا تباذلي الا ملان عروضا تباذلي توقف على حصول معروضا تباذلي العقل قياسا بالعوارض الذمينة على العوارض الخارجية  
 فاسد اذ العوارض الخارجية اذا وجدت في الخارج فلا بد من وجود معروضا تباذلي في الخارج و الا لزم وجود العوارض بدون المال  
 بخلاف العوارض الذمينة اذ حصلت في العقل اذ عملها باعتبارها المحصول هو العقل ثم ما زعم هذا العلامة من كون الوجود

الذنبى قيد المعروضات الثانية في غاية العناء اذا انتصف المقولات الثانية هي نفس الاشياء الموجودة في الذنبى  
لا يمتنع قيد الوجود الذنبى فالموصوف بالذنبية والذنبية نفس معنى الحيوان الموجود في الذنبى لا يمتنع قيد الوجود الذنبى غاية  
الامر ان الذنبى ظرف للمعروض لا يلزم منه ان يكون الوجود الذنبى قيد للمعروض وما حسب من ان الوجود ونظائر له ليست  
من المقولات الثانية فبقي ان التوم مصرحون بكونها مقولات ثمانية فلا بد من تفسير المقول الثاني بوجه يتناول الوجود  
ونظائره واما تجديده اصطلاح لا يطابق تسميات المقوم فهو الكان مما لا مشارة فيه لكنه لا يرجع الى طائل قد مر الكلام  
في بعض شبهة حتى اضطررنا الى معنى كون الوجود من المقولات الثانية وسنعود الى ما بقي من الكلام في ذلك ذهب  
المحقق اليه الى ان المقولات الثانية هي العوارض الذنبية التي تعرض اشئ في الذنبى على ان الذنبى فقط ظرف العارض  
وخصوص الوجود الذنبى قبل في على انه شرط لا على انه قيد في المعروض ونزعم ان اشئية الوجود المطلق والوجود الخارجى  
من تفصيل يدل كلامه على ان المقول الثاني هو موضوع المنطق لا غير فظن ايضا انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار  
حصصه مقولانا وباعتبار فرد موجودا خارجيا وان المقولات الثانية هي المشتقات دون السبادى ونحن قد اطلنا  
فيما سبق ونخصار المقول الثاني في المشتق واختلاف مفهوم واحد ثباته للمعقولية وعدمها باعتبارين سننبل انشاها  
العزيز فيما بعد ما حسب من ان اشئية الوجود المطلق والوجود الخارجى من العوارض الذنبية التي لخصوص الوجود الذنبى  
خل شرطية في غرضها ثم لا يخفى ان بين الوجود ونظائره من المقولات الثانية وبين حصص المقول الثاني في موضوع  
المنطق تراضا لا يزداد بخفى ومن اعاجيب تفاسير المقول الثاني ما وقع عن الصد المعاصر للمحقق الدواني قال تعونها  
الموئيد من القادى هو ان العوارض العقلية التي لا يجازيها عرفي اخرج وقد عدها منها ككل وكجزئى واشئى والذات والهيئة  
والعلة والمعلول الممكن ونظائره واداء العارضا بالعارض جهتا ما هو من مطلقا بالقياس الى جميع افراد الواقع في نفس الامر  
فلا بد من فيه مثل المحل العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل لائق له قبه والعارض بالعقل والادوا به بالقابل العارض  
الى نفس الامر ان المقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت بينها واتحدة معها في نفس الامر فيقتضيان  
ان يكون عارضا لها في نفس الامور انما يكون عروضا بحسب اعتبار العقل فان عقل هذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غير مجزئ  
في هذه المرتبة عارضا عن العارض في المرتبة التي بعده المرتبة معروضا له وارادوا بقوله لا يجازيها عرفي اخرج ان يكون  
مبدءا لموجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذا اسود والمتحرك موجودا في الخارج وانما هو مقولات ثمانية لان  
العقل مجزئ في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال عقل المعروضات بذواتها يكون خلوعها والغير هي عوارض و  
العوارض تابعة للمعروضات ثنائيا ولم تستمر عارضا ثمانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضا بحسب نفس الامر وليس كذلك

لما عرفت بذلك انه انت تعلم ما في هذا المقال من الفساد والاختلال بالاول فلا بد ان العارض يتوابع المحمول لا ريب في ان مقتضى  
الثانية عوارض في نفس الامر معروضاتها ضرورية ان لكل وجود في شئ مثلا غاربه عن حيث لا انسان ومحمولات عليها في نفس الامر  
فكيف يراد بالعارض في تعريف العقولات الثانية ما يقابل العارض في نفس الامر ولما ثانيا فلان قولنا ان مقتضى العقولات الثانية مقتضى  
محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عليها صريح لبطلان اذ لا يجب ان يكون مقتضى العقولات الثانية محمولة على معروضاتها بالمواطاة  
او قد عرفت ان المبادئ المشتقات كلها بامكان في كونها مقتضى الثانية فكل ان الموجود مقتول ثان كذلك يوجد وكان لكل مقتول  
ثان كذلك الحكيمة واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكرتم ان لا يكون شئ من العوارض المحمولة على معروضاتها بالمواطاة ماضيا في نفس  
الامر كالاسود والاحمر ضرورة انها محمولة على معروضاتها بالمواطاة فهي حينها متحدة معها في نفس الامر على ما دعمه ارباعا  
لانه لا يلزم من المحولية بالمواطاة بالحيثية بالذات حتى لا يكون المحمول بالمواطاة عارضا للموضوع في نفس الامر وانما يلزم ذلك  
لو لم يكن بين الموضوع والمحمول فرق في نفس الامر بوجه من الوجوه وليس كذلك كيف اصد بها عقل ليس موجودا في الخارج حقيقة  
واما اخر امره في موجود فيه حقيقة واما خامسا فلانه لو صح ما ذكرتم ان يكون العوارض الاعنافية الخلعية والعدمية انما هي في القوة  
والحقث الا على مقتضى الثانية لانها محمولة بالمواطاة على موضوعاتها فلا يكون عوارض لها في نفس الامر ولا يجازيها امر في  
الخارج بمعنى ان مبادئها كالقوتية والتمتية والعمى مثلا غير موجودة في الخارج وبالجملة فخلوا ما ذكرنا من ان نحن وكثر  
من ان يحصى فاما ما اورده عليه المحقق الدواني من انه قد يشتر بين القوم ان موضوع المنطق هي العقولات الثانية من حيث  
الاصل فالقول ان العقل الثاني شامل للعوارض الذهنية وغيره من العوارض التي ليس لمبادئها وجود خارجي كما توهم  
كان الواجب ان يجعل موضوع المنطق نوعا معينا من العقولات الثانية فساقت الاول لا شبهة في ان موضوع المنطق عنه التصريح  
ليس هي العقولات الثانية مطلقا كيف وهم مصرحون بكونه شيكته والوجود والامكان في العلية والمعلومية ونظائر مقتضى  
ثانية مع انها ليست موضوع المنطق فلما عيى من القول بان موضوع المنطق نوع من العقولات الثانية وقال لبعض المتأخرين  
المعتبر في العقل الثاني املان الاول ان يكون الذي من طرف العروض لان يكون الوجود انذ حتى شرط العروض اوقته  
المعروض والا يخرج الوجود وتوهم من العقولات الثانية واحترز به عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج  
طرفا لعروض وتفرغ عليه ان لا يكون فرد موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم المهية وما توهم ان الوجود الواجب فرد الوجود والاعيان  
الخارجية افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من العقولات الثانية ساقت لان الوجود الواجب ليس فردا للوجود المصدري بل  
للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثانية وافراد غير مالم يوجد بحسب الحقيقة هي لمخصص الاعتبار دون الاعيان الخارجية في  
قبل الوجود الخارجي من العقولات الثانية ولهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج طرفا لعروضه وكذا الحكيمة والخبرية من العقولات



اثنائية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذي قيد بعروضها قلنا ليس الخارج الا المبهمة ثم  
 العقل يضرب من تحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ المبهمة معقولة عن الوجود ليعقبها به فيكون المبهمة معروضة للوجود في <sup>خلف</sup> <sup>خلف</sup>  
 وهي من موطن نفس الامر لهم بما يطلق الانسان على كون المبهمة في طرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة  
 ليس انصافا ثم حيث يكون لشيء صورة ذهنية متخيلة فيكون موجودا وبنينا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول شيء  
 في الوجود الثاني حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذي قيد بعروضه قيدية للمعروض لا  
 اعتبارها بعد هذا كلاما في نظر من جوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والآثار انصاف الوصف الى الموصوف  
 في ملاحظة العقل اعتبارها موصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على هذا سبب الى ان طرف  
 عروض الوجود الخارج للاشياء هو الذي هنا الوصف كان طرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذي هنا فقط اذ ليس  
 في الخارج الا موصوفات تباينها ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية  
 مستقولات ثمانية ولا يكون لوازم المبهمة فلهذا سبب من تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون طرف عروضها هو الذي هنا فقط ولا يكون  
 عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا موصوفات تباينها ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن جود فرد من افرادها  
 التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نفس على ان مراده بالفرد في قوله وتيفرغ عليه ان لا يكون فردا في  
 الخارج الفعول الذي يكون المعقول الثاني ذاتيا بقوله احتزبه عن لوازم المبهمة ان اريد به سنادا لخارج لوازم المبهمة الى الامرات  
 المعتمدين في المعقول الثاني وهو ان لا يمكن انتزاع طرف العروض منع انه خذت سياق كلامه فيحدث ان هذا امر متحقق في لوازم  
 المبهمة ايضا ليس طرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به سنادا لخارجها الى تيفرغ على الامرات الثاني وهو ان لا يكون فردا  
 موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازمها الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة  
 انها انتزاعية وما قال الشارع في بعض تعليقاته في توجيه قوله احتزبه عن لوازم المبهمة من انه بناء على ان حيثية الاقتضائي  
 الملزومات بحسب نفس تقريرها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائية مناسب ما حصل اللوازم بحيث اذ ليس في كلامه القائل بما ذكره  
 عين لا اثر بل كلامه صريح في انه لم يند الاحتراز عن لوازم المبهمة الى الامرات الثاني وهو ان لا يكون الخارج طرف العروض الى  
 ما تيفرغ على الامرات الثاني وهو ان لا يكون افراد موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس طرف عروضها الخارج وليس فردا  
 من افراد موجودا في الخارج وكونها ملازمة مقتضية لها لا يعلم كون طرف عروضها الخارج ولا كون فردا من افرادها  
 موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضائي الملزومات نائية مناسب ما حصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما  
 سينكشف ان شاء الله تعالى واما سبب من ذلك ما توهم من ان المراد بنظرية الذي هو المعروض ان لا يكون له وجود في

والعين لنفسه لا بما يحد حذوه من وجوده كما في لوازم الهيته او وجود ما يتخرج به مقايسته كافي الاضافات وذلك لان هذا الكلام  
 لا مناسبة له الكلام القائل بل بوجهه مبرمج وسياتي انشاء العزيم في تحقيق ظروف العروص والاقتضات على انه ان معنى منفي  
 وجوده في الاعيان لقنى وجوده بنفسه في الاعيان فهو خارج في سائر التزاريات وفي لوازم الهيته وان معنى لقنى وجوده مطلقا سوا  
 كان بنفسه وبمنشأه انشراص في الاعيان ثم خروج الامكان في الوجود امثاله من المستحالات الثانية لوجوده مناشي انشراصها  
 في الخارج وان خصص ما يريد ان لا يوجد بنفسه لا بما يحد حذوه من وجوده او وجود ما يتخرج به مقايسته كما انكبه في المتوهم  
 لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المستحالات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا يتزعمان عن بت  
 العلة والتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول المتاخر الموجودين فما يتخرج العلية والتقدم بمقايسته موجود  
 في الخارج هذا مع ان القول بكون الملزم علة اللزوم باطل كما ستقف عليه انشاء الله تعالى عن قريب الوجه الثالث من النظر  
 ان جواب الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا يتم اذا  
 الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا يمكن معروضه للكلية الرابع ان هذا القائل  
 ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارج فيلزم ان الكلية امثاله عارضة للموجودات الخارجية  
 بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم واقوالهم في العقولات الثانية لم يقنوا على ان  
 لتقدم في المحقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المحقول الثاني على ما بحث عنه وعن احواله في المنطق كالكليته  
 والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما بحث عنه في اعلم الكل كالألوه والامكان في غيرهما فلاجل عدم الفرق بين  
 الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخط حيث ساقوا اطلاقا كفتين مساقا واحدا منهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض المحقولات  
 الثانية كالحقق الذي فيلزم على راء انحصار المحقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق و  
 خروج المحقولات المبسوثة عنها في اعلم الكل عنه وهو فاسد واشد منه فلا تحليل ان تلك المحقولات من قبيل العوارض الذهنية  
 التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها ومنهم من انكر كون تلك المحقولات - ثمانية كعلامته القوشى وانما وقع الخطب والخط  
 لا بهمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق المبين في لمينه المصدر في الشيرازي  
 فاما ما قال صاحب لافق المبين فيليك في الدرس الثاني واما لمينه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المحقول  
 الثاني على المحقولات العقلية ومبايها الانشراعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرة ولوازم المبيات ونسبها لاعتنا  
 وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والاشيئية والامكان الوجوب مشتقاتها من المحقولات الثانية بالمعنى الاول  
 لا بالمعنى الاخير فالكلام في هذا القائل وان اصاب في عدلوازم المبيات في المحقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

ان شاء الله تعالى لكنه جازف في عد الطبايع المصدرة مطلقا والنسب الاضافات مطلقا منها كيف من الطبايع المصدرة ما مبدى  
 اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب الاضافات ما هي من العوارض الخدية كالفوقية والحققية فكيف  
 يحكم على الطبايع المصدرة والنسب الاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا العالم بعد  
 هذا ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يميزها بل تقع الاولى العقود الذمينة ومطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي  
 معقولة في الذم من لا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الهيات والكان نظرف العرو من هو الذم من فيصدق العقود حقيقة  
 كقولنا الهية ممكنة والاربعة زوج والقضايا المعقولة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون ارتقنا يا ذمينة بخلاف ما هي  
 بالمعنى الاعم فان المنطقية من القضايا صنفان حقيقة وذمينة صرفة وبذلك لا ريب في ان القضايا المنطقية لا  
 والنسب الخارجية الا ان يقال مراده بالطبايع المصدرة بالوجود لمباديها في الخارج وبالنسب الاضافات ما عدا  
 النسب الاضافات الخارجية ثم ان هو لا يميزهم فيكون ان طرف عرو من المعقولات الثانية مطلقا هو ان من فسطوسيات  
 تحقيق في ذلك مستبعد بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قطع فيكشف لطلان اراد هو لا بوجه جامع ولعلك بعد  
 ما حصلت في التحصيل ما ملونا عليك من تفصيل اليقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثمانية على اصطلاح الفلسفة وليست  
 بمعقولات ثمانية على الاصطلاح الميزاني وبذلك هو القول بفصل في الاختلاف الخامس ودرست ان المشتقات المبادي مستوية  
 في ثابوتية العقلية وبذلك هو الحق في الاختلاف السادس اذ عنت بان مفهوم واحد لا يختلف ثابوتية العقلية وعددها اثنان  
 وهذا هو الصواب في الاختلاف السابع وبذلك الكلام وان فني الى الاسهاب جاوز عد الاطباء لكن قد عمدنا الى الاستيفاء  
 لا قوال الاصحاب كيلا يعثر للطلاب لطلع يستشرون في هذا الباب السدولي التوفيق للصواب قوله ان المعقولات الثانية  
 على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كذا فتمثل عن الاتفاق المبين وعنوان هذا البحث فيه قوله ان المعقولات الثانية حيث تجعل  
 موضوع الحكمة الميزانية التي هي كمال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمها بعد الطبيعة كما يقال مثالا لرب  
 واشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان المعقولات  
 الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقا على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقا على ما يبحث عنه في حكمها  
 الطبيعية كالوجود ونحوه لان المعقول الثاني معنى واحد اذ انك المعنيان نوعان منه والالكان متعين وليس كذلك لان الثاني  
 اعم من الاول صدقا ومفهوما فتعال شارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقول  
 ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين الامر بل قوله بتلك الاشياء اي بحدية صحة الاتصال او توقفه عليه قوله كالكلمة  
 المشهور ان الكلية من العوارض الذمينة التي خصوص الوجود الذي شرط بعروضها هي من المعقولات الثانية بالمعنى اعم

واعتقنا يا التي محمولاتها الكلية ذهنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن اشتراك بين كثيرين فمتنع عروضها في الخارج للموجودات  
 والارزاق الصفات ذات احدى بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز بعض عو من الكلية في الخارج للموجودات بخارج  
 من ان المتنع جميع المتقالات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات او عدة بالنوع او الجنس فالطبيعة الانسانية مثلا  
 موجودة في خارج مشتركة بين افراد يادى في كل فرد منها معروضة لشخص معين وليس مشترك بين الافراد جميعا لعارض  
 ومعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط وان استحالة فيده قد افاد الامام  
 مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المقولات الثانية بالمعنى اخص ولا يكون القضية المنسقة  
 بها ذهنية وقد تنصب لعدم الامة لاثبات كونها من كون القضية المنسقة بها ذهنية فقال الحكيم المحقق سطوي في شرح  
 الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر قال الانسانية المتناولة لها معان حيث هي متناولة لها ما يستوي التي  
 في كل واحد منها ولا التي هي فيها معا والكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها نفسها بل جزر منها في انما يكون في اخص فقط  
 وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد خبرية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس  
 كلية ومعنى تعليقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة لان لا يكون ولو كان في اى مادة كان  
 مواد الاشخاص ليحصل ذلك الشخص بعينه وادى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يركه زيد حصل في عقله تلك الصورة  
 بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدنا فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن المواقف المادية  
 الخرجية والكانت باعتبار اخر كمنونة بالمواقف الذهنية الشخصية واما الطبيعة من حيث هي في ليست في الحقيقة كلية ولا خبرية  
 هذا كلام لا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بل شخص واحد ان الطبيعة الانسانية الواحدة  
 بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل حقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة  
 لافراد باقالات الانسانية المتناولة لها معان التي في كل واحد منها واما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها  
 نفسها بل جزر منها ان اراد بانها تكون منقسمة انقسام الكل الى جزئيات فمسلم ولا يخير فيه ان الانسانية كل منقسم الى افراد  
 والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذا لكل يكون مجموعا في كل جزئ منه وان الاربعة منها تكون منقسمة انقسام الكل الى اجزاء  
 فذلك مما لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم بان يكون الانسانية ذات لجزر والبعض  
 يكون جزء منها في زيد وجزر منها في عمرو وجزر منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فالتقسيم  
 الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم اتصافها بالاضداد قلنا الصفات الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع بالاستحالة وما ذكر  
 من معنى الاشتراك ان اراد بان الصورة الذهنية الشخصية لو وجدت في اى مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

فذلك باطل اذا الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن يمكن ان يكون عين الشخص الخارجي وان اراد بان الصورة  
الذهنية مع قطع النظر عن الشخص الذهني والعوارض الذهنية كذلك فهي المبنية من حيث هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة  
ليست كلية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد بان الطبيعة من  
حيث هي ليست كلية ولا جزئية عليها ولا من ذاتياتها نسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الطبيعة من حيث هي معرضة  
للكلية وان اراد بان الطبيعة من حيث هي ليست معرضة للكلية ولا جزئية فمنع بل الطبيعة من حيث هي معرضة  
للكلية وشركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعيناً في  
ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة فهو كانت الطبيعة انسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة  
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج وشركة بين افرادها الكلية بمعنى الاشتراك يمنع عروضها للصورة  
العقلية ينفذ اكل وانما منها صورة جزئية من نفس جزئية في منع اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد  
مثلاً متعينة من كون بعينها في اذنان منعدو لا يعبر عن الصورة العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة  
لا يكون لساير الصور العقلية فاذا اعتقدنا زيادته حصل في اذنانا شئ ليس ذلك هو الذي يحصل فيها اذا اعتقدنا فراسعينا وحسب  
المطابقة ملكشور ما يحصل من تغل كل واحد منها شئ متغير فاما اذا زينا زيدا وجرناه عن شخصه حصل منه في اذنانا الصورة  
الانسانية المعروفة عن نواحق واذا زينا بعد ذلك غرضه فانه لم يحصل منه صورة اخرى في عقلنا لانه كان الصورة العقلية  
مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كان احد منها مطابقاً لتلك الصورة والا لما تطابقها تلك الصورة لاذ المطابقة من الطرفين  
فيدها ان يكون كل منها مطابقاً لتلك الصورة العقلية من كثرة المطابقة العقلية من كثرة المطابقة العقلية لاسيما في ذلك ان  
صور الخدية ذوات متحدة بخلاف صور العقبة فانها كالاتصال والصور العقلية لا تطابق بعضها بقايس بعضها الا بعضاً فلهذا  
الشرع في هذه الكلام في الاول فلهذا العلامة القوشي من ان ماصداً الكلية لا يصح تفسيره بالاشتراك اذ لا يمكن عروضه  
الخارجية ولا للصورة العقلية فيجب تفسيره بالمطابقة بمعنى الذي ذكره وعرض عن ذلك العلامة اولاً بان المنطقيين قسموا المفهوم الى  
اكلي وبخبري فمعرض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلم ودون الاشياء الخارجية فلهذا يلزم من امتناع  
عروض الاشتراك بين كثير من الموجودات الخارجية لصور العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك فاجاب عنه المحقق الذاني بان  
غرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراك حتى يرد ما ورد بل غرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراك هو المعلوم وبفرض  
المهية دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطقيون قسموا المعاني الى الكلية والجزئية ونسبوا المعاني بالصورة العقلية  
فالصور العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومتصفة بالاشتراك اكمل من حيث نفس المهية وتقسيم المفهوم الى

الجزئية ولكن ريد ان المقسم ليس به صورة العقلية كما توهمه من زعمائه بان المفهوم هو المهيئ لا بشرطه وان غير صورة  
 العقلية وذلك لان المفهوم يحصل في عقل هو صورة عقلية بمعنى ثانيا بان اذكره من ان معنى الكمية بمعنى المطابقة  
 لبعض الصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة كلياً وجزئياً فكذا يكون مفهوماً  
 الكمية وجزئية متقابليتين اجاب عنهما ان في بان واحدة جهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية  
 وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث هي بقايا للكثيرين بالمعنى المذكور كية قال شيخ في الشفا معقول في النفس من حيث  
 كلي الان جل ان في النفس بل لا يتيسر ان عيان كثر لا موجوداً او متوهمه حكمها عند حكمه واما من حيث ان به صورة  
 هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص حارم وكان شئ باعتبار متخلفة يكون جنب ونوماً كذا حسب اعتبار ان مخلفه  
 يكون كياناً فاما صورة من حيث قياها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كية وانما نفس بين امرين  
 كل واحد يعمل فعدا ان يحد كل من معنى كية معنى تقابليتين الجزئية في الكية ان فسر ان بالاشراك كان مقابليها  
 جزئية بمعنى عدم الاشتراك ان فسر ان بقية للكثيرين كان مقابليها الجزئية بمعنى عدم مطابقة للكثيرين في الصورة العقلية  
 انما تعنت بالكية بمعنى المطابقة للكثيرين في ذاتها انما فسر ان الجزئية معنى عدم المطابقة للكثيرين لا مقابليها جزئية بمعنى  
 عدم انفعال الاشتراك اذا الجزئية بهذا المعنى يقابل الكية بمعنى مطابقة للكثيرين في أصل كلامه سيد المحقق قدس سره ان  
 الصورة العقلية الجزئية اي الغير القابلة لاشتراك يعرف بها كية معنى المطابقة للكثيرين ويخير فيه فقول الموردة يستلزم  
 ان يكون امرا واحداً من جهة واحدة كياناً وانما ان اردوا ان يتبين ان يكون صورة عقلية كية اي مطابقة للكثيرين  
 وجزئية هي متقابلية الاشتراك فليس كذلك بل بين الكية بهذا المعنى وبين الجزئية بهذا المعنى فبطلان اللزام ممنوع وقوله  
 يكون مفهوماً كية وجزئية متقابليتين لم يرد ان اردوا ان يتبين ان يكون الصورة العقلية كية وجزئية بمعنى المطابقة للكثيرين  
 ممنوع واما انما افاده المحقق فغير محصل لان سيد المحقق قدس سره عرفت بان الصورة العقلية صورة جزئية حاله في نفس جزئية  
 يعرفها الكية بمعنى المطابقة للكثيرين معنى نظرية لها في من حيث انها صورة جزئية متخلفة بالمطابقة والظلية فهي من حيث  
 انها جزئية موصوفة الكية بهذا المعنى فليس اختلاف الجهة ولا اختلاف في ان الصفات شئ واحد متقابليتين من دون اختلاف  
 الجهة باطل ما افاد من ان الصورة من حيث قياها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كية لا يلزم كلام سيد  
 المحقق قدس سره اذا حصل كلامه ان الصورة العقلية متباعدة عن الكية بمعنى الاشتراك لهما ويعرضها الكية بمعنى المطابقة  
 للكثيرين فافهم المحلل الثاني لكلامه ذكره المحقق الثاني وهو ان مقصود قدس سره بتحقيق ان الكية بمعنى الاشتراك ليس صفة  
 للموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ياتي ذلك كونها صفة للمعلوم قال والدليل على ان مقصود



ما ذكرنا في بيان ان الكلية لا تعرض موضوعها في الخارج ولا تعلق لفساد تفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض قد صرح شيخنا  
 في ابيات الشارح بان الماهية لا بشرط شي لشمى صورة عقيدة مع الكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لا محالة بخلافه كلامه هذا  
 لا يحصل في كلام السيد المحقق قدس سره رطل ان سبب الى ان الكلية عارضة في الخارج لمعروضها واثبات لكون الكلية من خواص  
 الالهية التي مخصوص الوجود الالهى مدخل في غرضها واما تيم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما  
 موجودة في الذهن لا يصح الصفا بها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من خواص الماهية من حيث هي هي فتكون عارضة  
 لموضوعها في الخارج ايضا اذا الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج ايضا ففساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بغيره قطعا و  
 تجوز لكون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية من انظر كل ما في تلك الاشياء متعلق بغيره قطعا و  
 انه سر من ان كلامه قدس سره في ان ما وجد في الخارج الا لما شئ من وليس للكلية على هذا الرمي ان صور او كنه  
 قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصور ليست ما انما شئ من حيث ليس اى صل في الذهن شيئا يكون موضوعا بالكلية  
 على وجه الاشتراك المحلى فان الانسان مثلا اذا لم يكن موجودا في الخارج فدونق انظر عن تشخصه الذهني وحصوله في الذهن لم  
 يكن شيئا ففساد عن ان يكون كليا صادقا على كنهه من و بالكلية فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما  
 يوصف بالكلية صورة او كنه كاشفة للكثيرين مع الا توجد لما اورده على العلامة القوت شئ اول من تجوز لكون الكلية بمعنى الاشتراك  
 صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لا يلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنيا على نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج لم يصح  
 قوله فانما اذا اتي بزيادة وجوده عن شخصاته الى آخره فانه انما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروضة للشخصات  
 وعلى تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج فليس في الخارج الاشخاصات وتعينات وهي عين الهويات الموجودة في الخارج  
 فلا معنى لتجريد ما عن الشخصات وافية فقد قال السيد المحقق في اشار البحث انه قد يعتبر في المطابقة بالمعنى المذكور شئ آخر  
 وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخصت تشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت تشخص عمرو كانت عينه و  
 هكذا الحال بالنسبة الى سائر افراد المثل قال اعلم ان اثبات الكلية للصورة العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشئ لا غير  
 انما يتأتى على مذهب من قال ان الحاصل في الالزام هو مبهيات الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صورها ومشابهاتها  
 بها بالحقائق فيقتصر على المطابقة فقط ونقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها مركب كما هو المشهور ان  
 وذا صرح في ان كلامه قدس سره ليس بيا على ما ذكره هذا الاستاذ اذ على ما ذكرنا لا يكون معلوم الصورة العقلية امركيا اذ  
 معلومها بنا على ما ذكره هي الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخصت  
 تشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت تشخص عمرو كانت عينه وبكذا اذ على هذا التقدير لا يكون الحاصل في الذهن

كلية صادقة على زبد وعمر ومثلها حتى تكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زيد ان شخصت بشخصه وعين عمرو ان شخصت  
 بشخصه بانحصر فلا مناسبة لما ذكره كجام سيد المحقق قدس سره واما الكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فيأتي في نفسنا  
 القول ان شاء الله تعالى ثم بعد التلويح التي نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود في الخارج  
 فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعين في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة ان كل موجود في الخارج موجودا بحد خاص اذا  
 نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة مسلم وبه يبيح لكن لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد المتعين  
 قابلا للاشتراك فيه ولا كلام في ذلك انما الكلام في ان الموجود في الخارج الواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراد الموجود  
 في الخارج في الطبيعة الواحدة بالعموم موجودة في الخارج لوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات  
 كثيرة هي افراد بمعنى اشتراكها بينها انما موجودات بوجه كل منها وهذا هو معنى عمومها واطلاقها وكليةها فلا نسلم ان الطبيعة  
 الانسانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يرصنها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل  
 هي موجودة في الخارج لوجودات ومتعينة بتعينات هذا هو اشتراكها وان ارد بان كل موجود في الخارج سوار كان موجودا  
 بوجود واحد او لوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة فهو ممنوع  
 بدعوى بجهة غير مسموعة بل القدر المنزوي هو ان الموجود في الخارج لا بد له من التعيين فان كان موجودا بوجود واحد كان له  
 تعيين محدد ان كان موجودا بوجودات شتى كان له تعيينات شتى ومنه بران الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج لوجودات  
 شتى متعينة في تعيينات شتى لم يصح ان يقال انما اذا اريد ايجادها عن شخصها حصل منه في اذ باننا الصورة الانسانية  
 المعارة عن الواح واذ اريدنا بعد ذلك عمر او جردناه اليه حصلت منه ايضا تلك الصورة فانه يصح ذلك ان كانت الطبيعة الانسانية  
 موجودة بوجود زائد متعينة بتعيينه وموجودة بوجود دمر ومتعينة بتعيينه حتى اذا جردناها من عن تعيين حصلت فيه منها الصورة  
 الانسانية واغترض عليه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الدواني بوجهين الاول انه يلزم من اشتراك الكل بين كثيرين  
 تعدد دل سنده مع كل واحد منها اذا ما وجودا سيما الكل الذي لصحة علمه عليه موافاة فذن يكون المعنى الكل المشترك واحدا  
 كغيره من الجائز ان يكون وحده في وجوده وكثرة في وجوده كذا الانسان فانه معنى واحد في الذين اشخاص كثيرة في  
 الخارج ولا في غيرهم اذ غاية ما يلزم من ان يكون المعنى الواحد في الذين متعدد في الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق  
 الدواني بان معنى قولهم ان الكل غير موجود في الخارج ان ليس هناك شي متصف هناك بالاشتراك اما وجوده بطالع في الخارج  
 فهم قائمون - اعني بوجود الطبيعة من حيث هي لا من حيث انها كلية او خبرية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هي هي لما  
 كانت موجودة في الخارج لوجودات كثيرة هي لوجودات افرادها كانت موجودة في الخارج على نعت الاشتراك بينها فكانت

نفسه

موجودة في الخارج مشتركة بينهما في نعم اعتبار وحدتها وجودا في الذهن فذلك فكان الاطلاق بالمعترض ان يكون لكل  
 واحد بالطبيعة كثيرا بعد وجوده في الخارج ولا يصير في ذلك القول بان واحد في الذهن اشخاص كثيرة في الخارج مع  
 كونه لغير الاطلاق تحتها يصح على رأي هذا المعترض لانه يزعم ان الاشياء كمنسباتها عند حصولها في الذهن فالوجود  
 في الذهن غير متحد الحقيقة مع الاشخاص الخارجية فضلا عن ان يكون هو نفس اشياء خارجة الثانية ان قول كل موجود  
 في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه كان متحدا في ذاته بمنزلة اذا لم يول الاول موجودا في الخارج وليست متحدة في  
 حد ذاتها بل هي مبهمة ونه في غاية السخافة اذا لم يول الاول عند عدم متعينة في ذاتها معنى بل هي مبهمة بالصورة كما هو محقق  
 نذكر في مقامه وقال السيد الشيرازي في الاغفار الكلي بحسب الاصطلاح الذي معناه بحسب انه يحتمل الشكوة اول منع الشكوة  
 وقوله في ان اعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية شخصية غير مثالية فلهذا يصح فيها الشكوة فان تشكلت اعيان  
 الطبيعة الموجودة في الذهن لبايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقضاياها بانفس تجردا عن القلود والوضع بل كل واحد  
 من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يتشعب ان تكون  
 بعينها موجودة في ذهن متعدد فاحات الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا بعضها يلحق بعضها  
 فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة  
 بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية او كية غير متصلة في الوجود فوجودها كوجود الانا لظلال المتعينة للارتباط بغيرها  
 واذا قيل في الكتاب ان كل ما وقع في الاعيان او يشار اليه فاما جنود الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن  
 ان يكون كليا هذا كله من مخصصات الطبيعة المحتملة للشكوة او غير المانعة عن الشكوة اذا وقعت في الاعيان حصلت لها هوية  
 كثيرة لشخصات كل منها غير مثالية ونها معنى احتمال تلك الطبيعة للشكوة نعم كل واحد واحد من الهويات يمنع الاشتراك  
 واما جواب عما يستشكل فانه ليس فلا يزال الاشكال بانما كان هل تفسير الكلي بما يحتمل الشكوة او بما لا يمنع الشكوة بان الكلي بهذا  
 المعنى ليس بوجوده في الذهن ايضا اذا لم يوجد بالذهن ايضا يمنع عن الشكوة فكان من حق الجواب افسح ان الموجود بالذهن  
 يتمثل الشكوة ولا يمنعها الا بعدول عن تفسير الكلية باحتمال الشكوة او عدم المنع عن الشكوة الى تفسيرها بالمطابقة للكثيرين فقلت  
 وما قال من ان المراد بالكلي في قولهم الكلي واقع في الاعيان الطبيعة التي يعرض لها في الذهن ان يكون كليا لا يصح اذا لم  
 الواقعة في الاعيان التي يعرض لها الكلية في الذهن على زعمه اما ان تكون هوية واحدة شخصية فلا تكون حين حصولها  
 في الذهن ايضا كلية اذا الصورة الحاصلة من الهوية الشخصية لا تكون مطابقة للكثيرين او تكون في الخارج موجودة بوحدة  
 هويات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة فكون في الخارج مشتركة بين تلك الهويات فتكون في الخارج موصوفة بالكلية بمعنى

اسم الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجوزي لو عرضت الكمية في العيان لشيء كالإنسان فهو بحسب وجوده  
 يعني ما بهما وتعين لا سبيل إلى الأول لأن السهم لا يكون موجودا في الخارج إذا لم يوجد العيني لمزوم للشخص لأن الثاني  
 لأن المتعين لا يصح أن يكون كلياً لأن الكمية قد تفسر بالثابتة ملكة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الأول المراد بالطائفة  
 سلبية أهل لذي الظل ومن السمين أن الإنسان إذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظله لزيد وغيره وشا فله يكون كلياً  
 بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشركة بأهل من السمين أن المتعين بما هو متعين لا يتقبل الشركة بين كثيرين بأهل  
 إذا عمل في الاتحاد و شيء اتعين العيني لا يتحد مع أمور قبانية كزيد وغيره فلا يكون كلياً بهذا المعنى أي هذا الظاهر ونحن نقول  
 أن المراد بالسهم في قوله فهو بحسب وجوده العيني ما بهما وتعين لا بالقياس إلى أصلاي ما لا يكون متعينا أصلا لا بتعين واحد  
 ولا بتعينات كثيرة بالمتعين ما يقابلها في ما له تقيس سواركا بتعينات متعينا بتعين واحد وبتعينات كثيرة اختراجه متعين قوله  
 المتعين لا يصح أن يكون كلياً قلنا إن معنى بالمتعين المتعين بالتين الواحد الشخصي فقط سلمنا أن المتعين بالمتعين الواحد الشخصي  
 لا يصح أن يكون كلياً لكن الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة لا بالمتعين الواحد الشخصي فقط وإن معنى بالمتعين مطلقا  
 أهم من أن يكون متعينا بالمتعين الواحد الشخصي فقط وبتعينات كثيرة فمما سلمنا أن المتعين لا يصح أن يكون كلياً إذا قلنا  
 ما عبيد الموجود بوجودات كثيرة المتعين بالمتعينات المتعددة يكون كيانا الطبيعة الإنسانية مثلا موجودة بوجودات كثيرة  
 غير وجودها لا متعينة بتعين كل واحد منهم في نفسها واحدة بالجميع شركة بينهم بأهل معنى شراكها بينهم أنها موجودة بتعين  
 وجودها لا متعينة بتعين كل واحد منهم وما ذكرنا أن متعين بما هو متعين لا يتقبل شركة بين كثيرين بأهل أن أم به أن  
 المتعين بالمتعين الواحد الشخصي فقط لا يتقبل الشركة بين كثيرين بأهل فمما سلمنا أن لا يضرنا أول منفعه أن الكلي الموجود العيني متعين  
 بتعينات كثيرة ومحملة للشركة بين متعينات كثيرة وإن لم يكن شخص عيني كذلك أن أم به أن المتعين مطلقا أي سواركا  
 متعينا بالمتعين الواحد الشخصي فقط وبتعينات كثيرة لا يتقبل الشركة بين كثيرين بأهل فمما سلمنا أن لا يضرنا أول منفعه أن الكلي الموجود العيني متعين  
 بالكثرة لا يتقبل الشركة بين كثيرين بأهل قطعاً ومعنى الاشتراك بين كثيرين بأهل هو أنه متعين بتعينات كثيرة وإما قلنا من أن  
 شيء لمتعين عيني لا يتحد مع أمور قبانية إن معنى به أن المتعين بالمتعين الواحد الشخصي فقط لا يتحد مع أمور قبانية فمما سلمنا  
 الكلي ليس متعينا عينا بهذا المعنى أن معنى به أن المتعين عيني مطلقا سواركا متعينا بالمتعين الواحد الشخصي أو متعينا بتعينات  
 كثيرة لا يتحد مع أمور قبانية فمما سلمنا أن لا يضرنا أول منفعه أن الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة وإما قلنا من أن  
 ليس لمتعين واحد شخصي فقط وإن كان بتعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالمتعين الواحد الشخصي فقط اختراجه ما بهما قوله  
 السهم لا يكون موجودا في الخارج قلنا هم بل السهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الموجود





الثاني ما لا يابى نفس لقصوره عن التكثير او ما يجوز العقل تكثره من حيث لقصوره الثالث ما يطابق كثير من قائل المعنى الثالث فلم يرد  
 بالمطابقة فيه مطلق المطابقة بماى نحو كان بل المراد ان الكل ما يكون ظاهرا لكثيرين او متخاضا مع كثيرين في الوجود واما المعنى الاول  
 فانه ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتقا على الهندية المانعة عن اشتراكه فيحمل لاجل عدم اشتراط الهندية فيه ان يوجد وجودات  
 متعددة متعينات بتعينات كثيرة ويكون في الوجود عين اشخاص كثيرة وان منع عن ذلك امروراء الهندية لم يقع في كونها  
 وانه هو المراد بها يقال من ان الكل ما يحمل اشتراكه باكمل اذ المعنى ان الكل ما يصطح لاجل عدم اشتماله على الهندية اى يتجدد  
 وجودا مع كثيرين وليس المراد منه ان الكل ما يكون محمولا بالفعل على الكثيرين في القضية بان يكون الكثيرون موضوعا به  
 الكل محمولها حتى اذ لم يحكم لم يعقد القضية منها لم يكن كليا فان ذلك ليس من شرط الكلية والالم يكن الطبيعة الانسانية  
 اذ لم تحمل محمولة على كثيرين في القضية كلية ولصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكلية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتمالها  
 على الهندية المانعة عن الاشتراك صالحة لان تشرك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة في نفس الامر فتجد وجودا معها والذين يستطيع  
 ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة وكل تلك الطبيعة عليها ويعقد قضية موضوعها تلك الاشخاص ومحمولها  
 تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولة لها نحو ان الوجود الاول وجودا في نفس الامر بعين جرد تلك الافراد الثاني وجودها  
 في الذهن عين محل الذهن اياها على تلك الافراد في مرتبة الحكاية فمدار الكلية ليس على هذا الوجود الذي هو في مرتبة الحكاية  
 لان هذا الوجود مستغنى عن وجودات الافراد فليس الطبيعة بحسب هذا النحو مشتركة بين الافراد ولا متحدة معها نعم في هذه المرتبة حكاية  
 عن اتحادها ووجودها مع الافراد واشتركا بينها فالاشتراك باكمل المانح في تفسير الكل هو الاشتراك بالاتحاد في الوجود بالتحال  
 واما المعنى الثاني فاما ان يراد به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل ويكون نفس لقصوره غير مانع عن التكثير في نفس  
 الامر ويراد به ان يكون غير مشترك على الهندية المانعة عن التكثير فيكون لاجل عدم اشتماله على الهندية بحيث لا يابى لقصوره عن تجويز  
 تكثره في نفس الامر اذ عرفت هذا فاعلم ان القوم في وجود الكل الطبيعي في اخراج مذهبين الاول ان الكل الطبيعي موجود في  
 الخارج والثاني في نفس وجوده في الخارج فعلى المذهب الثاني لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكلية في الخارج اضلالا للموجود في  
 الخارج هويات بسيطة والكليات امور منتزعة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية  
 على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات في الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين  
 الهويات بان تكون موجودة بالذات لوجود كل من الهويات بل معنى اشتراكها بين الهويات اما انها منتزعة عن كل من تلك  
 الهويات فتوجد في الذهن مأخوذة عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق العرضيات على  
 معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر في الكلية ان يكون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على



كثيرين او مطابقا بافعال الكثيرين لدرىب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص لوجود الذهن بشرط في  
 الاتصاف بها ولا يعتبر فيها ذلك ولا يعتبر ان يكون الموصوف بها ما يصح انتزاعه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن  
 مطابقته لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض لشيء في الخارج اذ الوجود الخارجي  
 على هذا الرى يكون هوية شخصية بسيطة لا يصلح للاتصاف بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم  
 من انه على تقدير ان لا يكون للعنائ وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير  
 لا يمكن حصول شيء خارجي في الذهن بنفسه لا تنوع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا  
 التقدير حقيقة كلية سالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية و الصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و  
 ليس في الذهن اوشع قائم بالنفس لا يمكن اتصافه بالاشتراك والحمل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهني مستغن الحمل على  
 شيء خارجي فلا يكون كليا بمعنى الحمل على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا مضافا عن ان يكون كليا  
 والموجود الخارجي هوية مائة عن بشرية نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة للكثيرين غير مدللان الكل على هذا المذهب  
 من قبيل العرفيات المنزعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعاً غاية الامر ان الكل على هذا المذهب لا يكون  
 موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدقه على الهويات الخارجية والجميع الكل المنزوع عن الهويات الخارجية وكل الذي  
 يوجد ما يصدق به عليه في الذهن فقط كالهويات الحقيقية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الازمان قطعاً  
 فيكون لدى الازمان وجودات متعددة وتعينات كثيرة وافراد كثيرة يكون ذلك الكل مشتركاً بينها ومحمولاً عليها فيكون  
 متصفاً بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين وما افاد من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئاً اصلاً ان ارادوا انها  
 ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون محمولاً على كثيرين مستغنى عن الموجود  
 بالذات وان ارادوا انها ليست شيئاً اصلاً لا بنفسه لا يفتار خزانة فهو ممنوع كيف ومناشئ انتزاعها عن الهويات الموجودة  
 في الخارج ونفاة وجود الكل الطبيعي في الخارج لا يكون كونه محمولاً على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجود مشار انتزاعه في  
 الخارج فان قلت اذا كان الكل الطبيعي على هذا المذهب موجودا في الخارج وجوداً مناسطاً انتزاعه كان له في الخارج وجود  
 بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا والاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف  
 مطلقاً سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني  
 شرط للاتصاف بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقاً لمعنى الاشتراك بل الموجود  
 في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك والحمل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون ان التصاف به في ظرف الخارج فممكن ان يكون الوجود بالعرض في الخارج الكلي على هذا الرأي مصداقا لبعض المحولات  
 كما يصح ان يقال على هذا الرأي الانسان كاتب في الخارج وتصنف بالكتابة في الخارج لكن لا يدعى من ذلك ان يكون الوجود  
 بالعرض مصداقا لجميع الاوصاف التي يصح التصاف الكلي بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرأي الانسان كل في الخارج وانه  
 متصف بالكلية في الخارج فكيف في ذلك ان الانتزاعات لا يثبت بوجود مناشي انتزاعها فلا تمايز بينها وبين مناشي  
 انتزاعها بحسب هذا النحوس الوجود فلا يكون في حسب هذا النحوس وجود مصداقا لالاوصاف التي يصح التصاف مناشي  
 انتزاعها بتلك الاوصاف والالاوصاف التي لا يصح التصاف مناشي انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعات مصداقا لها  
 بحسب ذلك النحوس الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهتان الفوق هي السمار ولا يصح ان يقال  
 الفوق مشتق واضافة في الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السمار وجودا في الخارج ليس مطابقا ومصداقا لمعنى المشتق والاضافة  
 والكلية على هذا الرأي من هذا التيسيل او مناشي الانعراج برباط شخصية بسيطة لا يمكن انسابها بالكلية فان قلت اذ صدق  
 قولنا زيد وعمرو خالد انسان في الخارج على هذا الرأي كما قلتم صدق ايضا قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو خالد في الخارج  
 اذ لا فرق بين القولين في المودى فيكون الانسان موصوفا في الخارج باكمل على كثيرين اي بالكلية قلت كلا فان بين القولين  
 برنا بعبارة المصداق الاول ندوات زيد وعمرو خالد الموجود في الخارج الصورة الانتزاع معنى الانسان عنها ومصداق الثاني  
 معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصداقا للانتزاع معنى المحمول فالاول رادق دون الثاني فبذلك  
 التحقيق في هذا المقام على تقدير نفى وجود الكل الطبيعي في الخارج واما على تقدير العمل بوجوده في الخارج فالتفصيل ان منسرت  
 الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يولد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد في الوجود مع كثيرين فمع جمع هذا التفسير الى تفسيره بالاخص  
 او احتمال اشتراكه او عدم المنع عن اشتراكه فتصرف حاله عن قريب ولما ان ياد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل  
 الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول بالذهني كما قيل عليه كلام السيد المحقق في حاشي التمهيد او يقال ان ظل  
 الكثيرين هو نفس الشيء اي مع قطع النظر عن الشخصات الذهنية والحصول الذهني كاذب اليه مولا فاقام الحكماء قدس سره  
 ضلي الثاني لا يكون الاتصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهني بل نفس الشيء كما يوجد في الذهن يوجد في الخارج وكون  
 انه على هذا لا يكون للظلية معنى على الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها  
 سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بحصول اشياءها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو  
 وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان الحاصل في الذهن من حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو  
 رأي القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او مثلا لا تحصيلها الموجودة في الخارج كما يقول القائلون بحصول الاشياء

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين اوزيد في تفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكل لم  
 يمكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشياء متصفة بالمطابقة لكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة  
 المأخوذة في تفسير الكلية اوزيادة قيد آخر معاد ال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكل لا يصح على رأي القائلين  
 بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا والكليات العرضية المتزاعية كليات غنم بالقياس الى معروضاتها مع انها ليست  
 متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى اخر وان فسرت الكلية بما يتصل بالاشتراك بين كثيرين او بالاشتراك بينها او  
 بالامتناع المشتركة بينها فاما ان يراى بالاشتراك بين كثيرين ما قد ساء معنى ان يكون الكل موجودا بوجودات متعددة فتبيننا  
 بتعيينات كثيرة في كل على هذا الذي اذا كانت افراده التي بوزناتها لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على نعت  
 الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك العموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متعددة  
 مع وحدته بالطبيعة وتتحقق بعين تحقق كل فرد من افراده التي ذلك الكل اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المسمى بالاشتراك  
 والعموم وغير مفيد في شخص معين فاص الى تعيينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعيينات  
 وتخلي عن مقارنتها بالكلية فان المطلق بهذا المعنى يمتنع الوجود خارجا وذهبا ثم الكل الموجود في الخارج بوجودات شتى امكن  
 تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين في الخارج فهو نوع في الخارج والافراد اجنس او فصل  
 في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كان ذلك لكل موجود في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج  
 بالذات فيكون مشتركاً بين الاشخاص الذهنية التي كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من  
 العوارض التي تقسم من المادية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي يعتقد بها القضايا  
 الحقيقية وان قيل بحصول الاشتراك في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج  
 موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني ولا مشترك بين الموجودات الذهنية والحقيقية التي  
 افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشاركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية  
 والاشتراك من العوارض التي لا دخل في عروضاها لخصوص الوجود الخارجي او لخصوص الوجود الذهني لكن  
 القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحولاتها الاشتراك الكلية تكون خارجية او مصداقها انما هو في الخارج  
 فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن محولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط او مصداقها  
 انما هو في الذهن فقط والكل الذي هو عرضي لافراده الموجودة في الخارج فلا يكون موجودا بالذات في الخارج فان كفى وجود  
 باعرض لا انصاف بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكن وجوده بالعرض لا انصاف

بالاشتراك في الخارج لم يكن متصفا بالكلية في الخارج قالوا سو مثلاً متصف في الخارج بالاشتراك بين افراد المتصفة بالسواد  
الموجود غير متصف في الخارج بالاشتراك بين الحقائق المختلفة ومعياري ذلك ان الكلي العرضي ان كان في مشار متزعة مشترك  
في الخارج كان وجوده وجوداً مشتركاً الذي هو مشترك كافياً لا نسباً فبالاشتراك في الخارج كالاسودقان فشاركنا في اشياء اخرى السواد  
القائم بعروضه مشترك بينهما في الخارج وان لم يكن كذلك كالموجودا وليس له مشار مشترك بين موضوعاته لم يكن وجوده وجوداً  
مشاركاً كافياً في التصاقه بالاشتراك في الخارج واما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين المحمولية على كثيرين التي هي في مرتبة الحكاية  
رفع الكلية مطلقاً من المحمولات الثانية التي خصوصاً لوجود الذهني شرط في الالتصاف بها لان المحمولية مطلقاً منها كما ستعرف  
فيكون المحمولية على كثيرين منها بالطريق الاولى لكنها قد بينا ان الاشتراك بين كثيرين المأخوذ في تفسير الكل ليس بهذا المعنى  
وان فسرت الكلية بان لا ياتي نفس المتصور عن التكرار ان اريد به ان يكون الموصوف بالكلية مقصوراً بالفعل لا يكون نفس تصور  
مانعاً عن التكرار ان الكلية من صفات الحاصل في الذهن فيكون الحصول الذهني شرطاً في الالتصاف بها لكن هذا المعنى  
لا يصح اعتباره في الكلي والالم يكن الحقائق عند عدم تصورها كليات فلا تكون ذاتيات لافرادها الا بعد تصورها اذا الكلي مأخوذ  
في الذاتي وان اريد به ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملاً على الهندية المانعة عن التكرار فيكون لعدم اشتماله على الهندية  
بحيث لا ياتي الصورة ان تصور عن تجزئته تكثره فلا دخل في الالتصاف بهذا المعنى لخصوص الوجود الذهني بل هو من قبيل  
الاشتراك بالمعنى الاول ولعلك قد قلنت بما قلنا ان ما يتوهم من ان الكلية اما بمعنى تجزئته العقل تكثر الشيء من حيث تصور  
او عدم ابار نفس المتصور عنه واما بمعنى الاشتراك عملاً ولا يصح عروض المعنى الاول للشيء الا بعد حصوله في الذهن والمعنى الثاني  
فرج الحمل المساوق لمرتبة الحكاية التي هي بعينها مرتبة الوجود الذهني في غاية الوهم والسخافة وكذا ما قال بعض اشرار من ان الكلية  
ان فسرت بعدم الهندية او بصحة التكرار فنفس الطبيعة وان فسرت باعتبار وقوع الشركة فنفس الطبيعة محض انبثاق  
التي طاردها لا اعتباراً بما يتصور في الحواظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشركة اعتباراً بالذهن كون الطبيعة مشتركة فهذا ليس معنى  
الكلية وان اراد به نفس الاشتراك فنفس الطبيعة لا من حيث خصوص الوجود والحق كمالاً لا يخفى فقد تحقق فصلنا  
ان ما اشتبه بين العامة من ان العموم والاشتراك الاطلاق وما يحد وخذوا من العوارض الذهنية وان القضاء المقصود  
منها ذهنيات ان القضاء الطبيعية ذهنية مطلقاً غير مستقيم وان ما شاع في الفرق بين موضوع الطبيعة وموضوع الهملة  
من ان الاول هو الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي لا توجد الا في الذهن فقط والثاني هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي توجد  
في الذهن وبخارج ليس على ما ينبغي وان ما تقرر عند جميع ان مورد التهمة الى الاقسام هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق اذ الانقسام  
الى الاقسام ليست على انقسام خصوصيات الاقسام الى الاقسام بل ان ذلك ليس بسببه بل هذا السامع كما حصل مبطل

منقولاً إليها في مقامها لم يبق ان ساعدنا التوفيق بما قد وقع منافي في المقام الاسباب التطويل اذ قد كثرت فيها بقولنا  
 ولم يكن شئ جديراً بالاعتقاد والتعويل والسد ليقول الحق وهو يهدي سبيل فعليه الكلايين وهو سبنا ونظم او كليل قوله والخبرية  
 قد طهرت الكلية والخبرية من العوارض الدينية التي مصداقها خصوص تقرير الاشياء وجودها في الذهن وان القضايا المعقولة  
 منها ذهنيات فاما الكلية فقد عرفت ما لها وما لا لها خبرية فقد اختلفت في امرها تسليماً بين الاول انها بل هي من المعقولات الدينية  
 ام لا والثاني ان القضية المعقولة منها بل هي ذهنية او خارجية او حقيقية فالمشهور انها من المعقولات الثانية وان القضية  
 المعقولة منها ذهنية ووجب لصدورها عن حقيقة الدواني ان انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقولة منها ذهنية  
 ووجب لبعض الالهائيات من المعقولات الثانية وان القضية المعقولة منها خارجية قال الصدوق حاشي الخبرين كليل  
 والخبرية والاشياء والعلية وظاهرهما من المعقولات الثانية ثم قال ما حاصله ان القضايا المعقولة منها قد تكون خارجية ضرورية  
 زيد خبرية وشي وعلية في الخارج واخر من عليه المحقق الدواني بان الكلية والخبرية صفتان للصورة الذهنية اعني الماهية فبقا  
 وجوده في الذهن فليس زيد خبرياً في الخارج بل كالحاصل منه وهو الصورة الشخصية خبرية وايد بكذا ثم ان العباس الموكري  
 وغيره قال صاحب لافق المبين معترضاً على السادة لم يفتن ان الموجود في الخارج او في الذهن بحسب الحاجة شئ واحد  
 يصلح لان تحلله العقل في الحائط التحليلي الى ما هو خبري والى طبيعة تعرفها الكلية في الحائط العقل وانما الخبرية من احوال  
 الشئ بما يتميز غير مخلوط فحاشي الاعيان لا يصح ان يحكي عنه خبري او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصح ان ينحل الى الامرين  
 جميعاً وان من الصفات ما لها وجود في العيين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن وجوده العيني بها  
 في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والخبرية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد خبري في الاعيان ان الخبرية لها  
 صورة في الاعيان قائمة بزيد فكذا لك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان خبري في الحائط العقل وانما يصح  
 ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان لا يصح ان يفصله من الى ما في ظن الخلط والتعريف خبري والى ما فيه طبيعة  
 انتهى ونحن نقول بان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان الخبرية تحتل معنيين الاول تشخص الشئ وذهنية في الواقع مع قطع النظر  
 عن الحائط والا اعتبار فيكون المحكي عنه بها ومطابق خلفها نفس ذات الشخص المستقرة الموجودة في الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالخبرية  
 موجوداً خارجياً او ذات الشخص المستقرة الموجودة في الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالخبرية موجوداً ذهنياً فلا يكون الخبرية منها  
 المعنى من احوال الشئ بما يتميز غير مخلوط في الحائط التحليلي ويكون الشئ الواحد الموجود في الذهن او في الخارج مصداقاً  
 لحمل الخبرية فحاشي الاعيان لا يصح ان يحكي عنه خبري واما قوله ان من الصفات الخ ان لها وجوداً في الذهن من الصفات ما لها وجود  
 بنفسها في العيين والذهن ومنها ما ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن فكون الخبرية من التمهيل الثاني مسلم لكن لا يلزم



من ان لا يكون القضية التي محمولها الجزئي خارجية لا ترمى ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها في الذهن  
 مع ان قولنا السهل فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدع محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد  
 ان من الصفات ما لا وجود في العين بنفسها او ينشأ انتزاعيا ومنها ما لا وجود لها في العين اتصالا بنفسها والابتنش انتزاعيا  
 فلانهم ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اتصالا بنفسها والابتنش انتزاعيا لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة  
 في العين منتشرا انتزاعيا وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية  
 لها صورة في الاعيان قائمة بزياد ان اراد بانه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فسلم لكن لا يلزم منه  
 ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السهل فوقنا  
 قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى  
 قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئي في الاعيان والاسباب في ذلك ان زيدا في الاعيان شخص شخص  
 متجاوز عما هو قطعاً نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان باهوت الاعيان جزئي في كائنه العقل لكن لا لما هو به من ان الحكمة  
 بالجزئية انما هي عما في ظرف الخلط والتعريف جزئي فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان باهوت في الاعيان جزئي في الخارج  
 وفي نفس الامر لا يدل للخطا العقل في ذلك الاصح ان يعني به ان ما في الاعيان باهوت في الاعيان لا يصح ان يفصله  
 الذهن الى ما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبيعة فان هذا الغيظ ليس تمتع معنى فان الشخص الخارجي الموجود في  
 الواقع والشخص الذهني المتحقق في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء في ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء  
 فصله الذهن الى امرين او لم يفصل المعنى الثاني للجزئية اقتلاع الصورة الذهنية عن تجريد العقل الشكرية فيها فالوصف  
 بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها لا يكون الاشخاص الخارجية باهوت في  
 جزئية لانها ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئياً وانما يكون الجزئي  
 صورته كما عرفت في الحواس هذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسى كذا هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئي ما  
 في ظرف الخلط والعري لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعريف وانما يكون مصداق كل الجزئي الصورة الحسية فيكون الحق  
 على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدواني ولا يكون لما تنبئ به هذا القائل معنى وما حصل فضلاً عن ان يكون جدوى وطائل فان قلت  
 لعل مراده انه اذا تكلم عن زيد بالجزئية ففي مرتبة الحكاية لا يحط العقل زيداً ولا يحط مفهوم الجزئي فيحكم به على زيد في هذه الملاحظة  
 ويجعله حكماً عليه بالجزئي فيكون الجزئي تالفاً لتلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعريف قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام  
 هذا القائل انما هو في الحكمي وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب الحكمي عندنا فكل قضية خارجية كما



هو ذهنية او حقيقية فانها في مرتبة الحكاية لا حظ العقل موضوعها سوا من محمولها يحكم بمحمولها على موضوعها فيكون موضوعها  
 في هذه الملاحظة محكوما عليه بمحمولها ثانيا لموضوعها في تلك الملاحظة التي هي طرف الملاحظة والتعريف الا ان هذا هو في مرتبة  
 الحكاية واما في مرتبة الحكمي عنه فالو موضوع والمحمول احد باجملة كلام هذا القائل خال عن التحصيل وتحقيق المقام ان الجزئية تقابل  
 الكلوية فان فسرت الكلوية باحتمال الاشتراك او بعدم الاتباع عن الاشتراك او بعدم الابعار عن التكرار كانت الجزئية بمعنى عدم  
 احتمال الاشتراك او الاتباع عن الاشتراك او الابعار عن التكرار يكون كمال هذا العبارة الى الهذية المانعة عن الاشتراك ان  
 فسرت الكلوية بمطابقة الصورة للشيء كان الجزئية عدم مطابقة الصورة للكثيرين بمعنى العدم بالمعنى السلب على الاول  
 من يرد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عن الاشتراك في الواقع فاجزئية مرادفة للتشخص والتشخص مصداق  
 لشخصات الشخص في نفس الامر بلا غلبة لذهن فاهن في الحظ لا حظ وحكاية ما كفا تشخص على هذا التقدير من قبيل الوجود و  
 نظائره من المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفي لامن المقولات الثانية التي خصوص الوجود الذي شرطي في الانصاف  
 بها والقضية المعقولة من مطلق الجزئية بهذا المعنى حقيقة وان تشخص الذي فاست من قبيل المعقولات الثانية بالمعنى الخاص  
 والقضية المعقولة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص تقرير الموضوع في الذين والتشخص الخارج من المعقولات الثانية بالمعنى  
 الاعم والقضية المعقولة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص تقرير الموضوع في الخارج كما ان مطلق الوجود من المقولات  
 الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقولة منه حقيقة والوجود الذي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقولة  
 منه ذهنية والوجود الخارج من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقولة منه خارجية على ما ستعرف ان شاء الله تعالى  
 واما ان يرد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عن في نحو الادراك الاساسي فيكون هي من احوال الصورية ذهنية  
 احسية فيكون الوجود الذي شرطي في عروضها ويكون القضية المعقولة منها ذهنية قطعا ولا يكون الاشخاص الخارجية جوهرية  
 بهذا المعنى وعلى الثاني يكون الجزئية من صفات الصورية ذهنية بل لا ريب فتكون من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص و  
 يكون القضية المعقولة منها ذهنية فهذا هو القول الفصل انما الهزل ما توهمه صاحب الافق المبين من ان مصداق  
 الجزئية تقرير الشيء في الحظ هو طرف الملاحظة والتعريف ولقاء الشايع بالقبول جريته على سببته في التقليد ولا سماع له على تقدير  
 تفسير كمال لا يخفى الا ان نوارح كل كان اشرق واهل كانت لعقول الرمد وضعف وعشى قوله والذاتية والعرضية  
 ان فسرها بالذاتية بالطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقا اي سوا كانت عين حقيقتها او لا والطبيعة المتحدة بالذات معها  
 التي لا تكون تمام حقيقتها والعرضي بالطبيعة المتحدة معها بالعرض لا ريب في ان مطابق مفهوم الذات كالانسان الحيوان  
 او الناطق يكون موجودا في الخارج بالذات ومصدق مفهوم العرضي كالكتاب والاسود موجودا في الخارج بالعرض فليس

مصدق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوصاً في تقدير موصوفتيها في الذهن ولا يكون القضاء بالمعتقودة منها زبنيات انفس  
الذاتي بالكلية الذي ليس بحاجة عن الذات او الكلي الدخول في الذات والعرضي بالكلية انما يحتاج عنها فان كان المراد بالكلية الماخوذة  
فيها ما يحتمل الشك او ما لا ياتي عن الشك كان مصداق الذاتي والعرضي وعروضها موجودا في الخارج والباطن والكل المراد بالكلية  
الماخوذة فيها ما يكون ظاهراً للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية  
فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضاء بالمعتقودة منها زبنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا  
المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي  
متحد في الوجود مع المعروف والعرضي ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحد في الوجود  
مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض والذين يقولون ان ذاتيات الشئ لا تنفك عنها ذبنا وفارجا ولا يرب  
في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشئ في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية فليست  
هي عينها ولا داخلها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذات  
الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس  
طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا  
يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وانفسر الذاتي بالمحمول الذي ليس بحاجة او المحمول الدافل والعرضي  
بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من عوارض  
الذهنية المعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحولية مطلقاً منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي  
الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لطبيعتها  
اقاويلهم على ان اخذ المحولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي ليتلوه ان لا يكون الحيوان مثلاً اذا لم يجعل محمولاً في مرتبة  
الحكاية ذاتياً لافراد وعرضياً للناطق وبهذا خلافت نفسهم وان اريد بالمحمول متحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير  
التفسير الاول فقد وضع ان عد الذاتية والعرضية مطلقاً من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ  
ابو العباس الموكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان المابية لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي  
واعتبارها من حيث هي في الاعيان اعتبارها من حيث هي في التصور فليجتاح بعرض تخص جودها ذلك مثل الوضع  
واكمل مثل الكلية والجزئية في المحل لذاتية والعرضية في المحل غير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وجزئية  
حلاً لهذا المخصص كلامه فالتدقيق اعتبار المحل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عتبة الامور من الاعراض الخارجية

ما رقت  
يكون سحره

بالوجود الذي هو ذاتي في ذاتها عرفت حال الذاتي والعرضي تقع لك حال النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فان حد  
النوع بالطبيعة التي هي عين حقيقة افرادها والجنس بالطبيعة التي هي جبر تمام المشترك بين متعلق افرادها والفصل بالطبيعة  
الداخلية التي لا يكون تمام مشترك وانما كانت بالطبيعة المتحدة معها بالعرض من المنتهية بحقيقة واحدة والعرض العام بالطبيعة المتحدة  
معه بالعرض الغير المنتهية بحقيقة واحدة لم يكن تلك الا سور من احتمالات ثمانية بالمعنى الاخص وان اخذ في حدودها الكلية  
بمعنى المطابقة للكثير من المحمولية في مرتبة الوجود كانت منها في مجموعها من غير ان يتناولها في قوله والمعرفة لا شك في  
ان المعرفة من العواين الذاتية التي تدعى بالصورة مبنية فان مصداق المعروف هي الصورة العقلية التي تعين تصور المعروف  
قوله والموضوعية فان الموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم عليه في مرتبة الحكاية قوله والمحمولية فان المحمولية  
حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم به في مرتبة الحكاية قوله وكونه قسمة فان القسمة هي المفهوم العقلي المركب من صور  
الموضوعية وصورة المحمول صورة النسبة الحكاية قوله فان مصداقها تقر المفهومات ذاتها بر في المعرفة اذ مصداقها تخلف  
المفهومات ونحو وجودها التفرد الغير مخلوط بما هو مصداق بالمعروف بالفتح وفي الموضوعية اذ مصداقها تقر الصورة الذهنية ونحو  
وجودها التفرد عما يتصف بالمحمولية وفي المحمولية والقسمة وكس القسمة والحجة وغير ظاهري في الكيفية بمعنى احتمال الاشتراك عدم  
الافتقار عن مشترك او عدمه انما يرد عن الكثير والجزئية المتعاقبة لها فان مصداق الكلية الطبيعية المطلقة المشتركة الموجودة في  
الذهن او في الخارج بوجودات كثيرة لا وجود المفهوم في ظرف الخط والتعريف ومصداق الجزئية نفس الذات الشخصية المنتهية  
عن الاشتراك والكثرة المنتهية في الخارج او في الذهن لا وجودها المتقرر في ظرف الخط والتعريف وكذا الحال في الذاتية والاعتراض  
قوله وتوضيح ذلك في انفق اهل الحكم عليه بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شي  
وكذلك بحسب الوجود في الالوهية التي هي في الحقيقة الذي يظن الخط والعري نظير من يستبين لتعريفك ان الحكم على  
يخص من المفهومات المحمولة او العواين بحسب الاعيان او بحسب الاله من انما هو حال الشيء باعتبار وجوده في ذلك الطرف  
على انه متميز عن غيره والموجود في الاعيان شي واحد لا يتميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي  
الذاتي ولا المعروف عن الكيفية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود والاختلاف المعروف فاذا لم يمتدح الحكم على شيء من هذه المفهومات  
المحمولة او المبادي العارضة ونحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخط والعري من انما هي اللامحاطات الذهنية ثم بعض هذه  
مما لا يمتدح ان يحسب المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكيفية والكمية واكمل في الوضع وما شاكلها وبعضها مما ليس ياتي ان  
يتمتع منه بحسب وجوده في الاعيان لراكن ان يكون هناك متميزا منفردا ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فذلك  
ان يخرج منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون له في نيلها بمطابق الحكم فيه تقر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفهوما

غير مخلوق بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية فاما ما اوجبت ان الفرق بين القيلتين غاي من غلط فية يعقده  
 زيد جري في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ما قد قول الشارح وتوضيحي في تعنيته بوجوه الاول بان قوله المحكوم عليه بالمحمول  
 والموضوعية والذاتية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شي واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن بالاف في اللغات التحليلي  
 الذي هو طرف الخلط والعري جازف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالمحمولية  
 هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لزيد مثلا واما ان الصوتان موجودتان في الذهن  
 بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود  
 في الذهن نعم ما يتفرع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما يتفرع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن  
 لكن ما يتفرعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ومن محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية  
 فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين بالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان متجانسان في الذهن  
 ولا وجود لشي منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي نطل الكثيرين والمحكوم عليه  
 بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي نطل الواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا في الاعيان لاني الذهن  
 نعم ذو صورتين المذكورتين احد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى لتفسيرات الاخر للكلية والجزئية  
 فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص والطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في  
 الاعيان الا انهما بالانها بحسب جودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة  
 الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلصبة ببنيات شتى بمعنى كليتها واشتركاها بوجودات مع الاشخاص  
 والجزئيات الكثيرة وزيادتها موجودة في الخارج متعين ببنية بعينها وبنية اخرى فالحكم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم  
 عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد في سبيل احد كما هو دلل كلامه الثاني ان المحكم عنه بالمحمول اى محمول كان بشي  
 بما هو مشار لا انتزاع المحمول متحد معه بالذات او بالعرض فالوجود في الاعيان ان كان مصححا لا انتزاع محمول كان محكيا عنه و  
 ليس هو مصححا لا انتزاع لم يكن محكيا عنه فالوجود في الاعيان ليس مصححا ومشار لا انتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل مشار  
 انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فذا الصلح ان يكون محكيا عنه بها والوجود في الاعيان مصحح ومشار  
 لا انتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وودي الذاتي والكل والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفاهيم لا ينافي كونه محكيا  
 عنه بهذه المفاهيم الصرفة بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابقا حكم بشي من هذه المفاهيم نحو وجود المفهوم  
 المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري كما حسب نعم وجود المفهوم المحكوم عليه المفاهيم المحكوم بها على نعمت التمايز في ظرف الخلط

والعري مما لا بد منه في مرتبة الحكاية لكن الكلام في المحكي عنه فان ثبت بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناء  
على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والخبرية بعد ما منع انه لا يلزم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات على  
الحكم على هذا التقدير في الصور الذهنية بما هي موجودة في الذهن لا وجود المحكوم عليه في الحاظ هو طرف الخط والعري كما عرفت  
فيما سبق الثالث في قسم العقولات الثانية بمعنى الاخص الى قسمين الاول بالاصح ان يتلخص بالمفهوم الا باعتبار وجوده  
في الذهن الثاني بالايابي ان يتزع منه حسب وجوده في الالعيان من القسم الاول والخبرية والذاتية والعرضية  
والطبيعية من القسم الثاني وبهذا ضبطا لبرهان الكلية كانت بمعنى انطوية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الخبرية التقاطعية  
بها فيه من كونها من شئون الصورة الذهنية وكانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحد وحده فذا يصح عدلها من القسم الاول كما  
عرفت مرارا من ان الكلية يصح انتزاعها عن الوجود وانما يرجي اليه ونحو من ذلك هذه الذاتية والعرضية من القسم الثاني  
مع ان الكلية التي عدلها من القسم الاول مأخوذة فيها ثم اى فرق في حسابها بين الكلية التي عدلها من القسم الاول وبين الطبيعية  
اى كون اشئ طبيعية التي عدلها من القسم الثاني فكلية بيان فرق بينهما يوجب عدلها من القسم الاول وعدلها الثانية من القسم  
الثاني الرابع ان الخبرية والذاتية والعرضية والطبيعية ما ضابطا بان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده  
الذاتى او خصوص الوجود الخارجى له فيكون مما لا يصح ان يتلخص بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن فلا وجه لعدله من القسم  
الثاني واما ان يكون الوجود الخارجى اليه معصيا لا يتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكى عنه بالانتزاعيات ومصدرها بما  
مناسبتها للصحة لا تنزاعها فيكون الوجودات الخارجية اليه محكيا عنها بنحو الانتزاعيات فكون خارجة عن القسم الخامس  
ما ذكره بعض الشراح من انه لا شبهة في ان الخبرية والكلية والذاتية ليست اوصافا انضمامية وانما هي انتزاعية ومصحح انتزاعها  
بى نفس المفهوم لا من حيث وجوده في الملاحظة بان يكون الوجود الخارجى مشروطا للمعروف او قيد للمعروف لان العلم بالضرورة  
ان الانسان مثلكل وذاتى الافراد لا يتزاع احد ولم يتزاع واما اشتراط الوجود المتميز في المحكى عنه بهذه الاوصاف فان ريد  
ان يتميز شرط الاقصاد بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد بان يتميز شرط حكاية الاقصاد بحسب الواقع فغير مسلم ايضا وان  
اريد به شرط حكاية الاقصاد فمسلم لكنه لا يضر ولا يترتب في ان قولنا زيد جرحى والانسان كل حكاية عن الاقصاد لا الاقصاد  
في ظرف الحاظ لان الاقصاد بحسب ظرف انما يقتضى ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عن وظائفها  
الوجود والى الخارجى للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لا مكان الحاظ كل من الصفة والموصوف بدون حاظ الاخر هذا كلامه  
وبالحكمة فقد شبهت على صاحب الافق المبين مرتبة المحكى عنه بمرتبة الحكاية والعجب ان قل في الافق المبين ان مطابق  
الحكم في القضية الذهنية تقر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه لا يحمل في نحو من الذهن لاني الحاظ التحصيل شئ

واحد بالذات او بالعرض وظاهر ان موضوعات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف في اللحاظ التحليلي الذي يظرف  
الخلط والعري فكيف يكون المحكي عنه بهذه الاوصاف ومطابق بحكم بها نحو وجود موضوعاتها في اللحاظ التحليلي فلعلة شئ لم يتبين  
بتهافت اقواله ونهيه فطلق بكل ما نظر به اليه وجس نبجاليه في كلامه فنصلح اخر طوبينا بالان الوقت اعرض ان ليضاع في توهم  
مقاله قوله وهي العوارض انما اراد بها اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادئ  
والمشقات كلها باعتبارها معقولات ثمانية كما مر قوله كما في الاوصاف العينية كالسواد والبيضا من فان افرادها التي جهادتها  
لها موجودة في الخارج قوله كما في الاضافات الاعيانية كالمعقولة والتحقيقية فانها متميزة عن موضوعها بما لها بخصوص  
حال في العين قوله كما في لوازم الماهية قال في الحاشية لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية تلك العوارض  
ناتجة منها بالتأويل لها فتكون كانهما موجودات متصلة كما ان الاختراع بحسب نحو الوجود والتأويل في الاضافات التي  
بإعدام الملكات يقوم مقام اعينية ولذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهى وكذا قال صاحب لافق المبين وقد مر متاها  
الى ان للقوم اختلافا في ان لوازم الماهية بل هي معدودة عن المعقولات الثانية ام لا فذهب المحقق الدواني الى  
الاول ومما صرح به الثاني وصاحب لافق المبين اذ لم يكن من التمييزين ذهب الى الدل مع انه ذهب الى ان في  
المعقولات الثانية اصطلاحين فظن ان لوازم الماهية معدودة عن المعقولات الثانية بالمعنيين والقول الفصل هو ان  
القوم قسم العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما تكون عارضة لنفس الماهية بلادة فليته مخصوص احد الوجودين كالزوجية لعمامة  
لللا بية والثاني ما تكون عارضة للماهية بحسب وجودها في الخارج كاحراق العارض النار الثالث ما تكون عارضة للماهية  
بحسب وجودها في الذهن كالمحمولية والموضوعية الغارضية لصورتي الكاتب الانسان ونحو القسم يسمى معقولات ثمانية  
بكذا في شرح التجريد وقال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق مطابقتها لعبارة الشيخ في  
الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشفاران مبيات الاشياء قد تكون في الاعيان قد تكون في  
التصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار الماهية بما هي غير مضافة الى احد الوجودين فليحتمل عوارض بها هي تلك الاعتبار  
من حيث هي في الاعيان فليحتمل عوارض تخص وجودها وذلك واعتبارها من حيث هي في التصور فليحتمل عوارض تخص  
وجودها ذلك مثل الوضع ومحل ومثل الكلية والجزئية في المحل الذاتية والعرضية في المحل غير ذلك كما يستعمل فادريس  
في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون اشئ في الخارج مبتدئا ولا يكون خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك ثم قال  
موضع المنطق عوارض الموجودات متى كانت في التصور على نحو وجبة يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب التصور من معلوم  
الى مجهول فنقول عوارض الموجودات بحسب مجرى المجزى بقولنا متى كانت في التصور فصل بميز ذلك عن العوارض التي



التي تكون للموجودات في غير المقصور بذكر كلامه فتستفي بهذا القول ان لوازم المابية متقابلة لثبوتها لثبوتها  
 هي موضوع المنطق وبما لا ريب فيه ان المقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند جميع العوارض التي خصوص  
 الوجود الذي ينبغي شرط في غرضها لا يشبه في ان لوازم المابية ليست كذلك. اما المقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا ريب  
 ان خروج لوازم المابية عنها وليس في كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فالمحقق الذي ان لما ذهب الى ان  
 المقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذي ينبغي شرط في غرضها وعمل عن المقولات الثانية بالمعنى الاعم  
 حكم يخرج لوازم المابية عن المقولات الثانية والصدور اشبه ان يرمى المعاصلة لما اخذ المقول الثاني بالمعنى الاعم ولم  
 يشترط خصوص الوجود الذي ينبغي في غرضه فذهب الى ان لوازم المابية من المقولات الثانية وصاحب الانقاسين  
 مع انه تفتن بالاصطلاحين في المقولات الثانية لما رأى القوم في ان المقولات الثانية عن لوازم المابية و  
 يجعلونها بآلية لها توهم ان المقولات الثانية بالمعنى الاعم تتميز عن لوازم المابية مع ان القوم انما ميزوا المقولات  
 الثانية بالمعنى الاخص عنها. اما المقولات الثانية بالمعنى الاعم وليست شعري ما باعث على اخراج لوازم المابية عن  
 المقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اختبر في المقولات الثانية بالمعنى الاعم ان يكون من تلقاء الموصوف لها اعتبار  
 وعليه وند اخراج لوازم المابية عنها الى هذا القيد من القول يكون لوازم المابية معلولة للمابية باطل كما مر سابقا  
 مواضع من هذا الكتاب سنعود الى البطلان ذلك في مقامه ان شاء الله تعالى قوله وهو كالجواب اخفا في ان الوجوب  
 اريد بالوجوب لذاتي او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من الانتزاعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او  
 ذاتيا ولا يحتاج الى ما يخص حال في الخارج وليس من تلقاء ذات الموصوف انتشار لها الا ان الوجوب لذاتي ووجوب لوجودها  
 سواء كان مطلقا او بالغير فيقتضي منها القسما الخارجية كما يلوح انتشاره تعالى ووجوب لوجوده الذي مصداقه لقر المابية  
 الذين والقضية المعقودة منه ذهنية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يثبت الى الوجود  
 والوجود الذي يثبت منه القسما بالتحقيقية فحكم بكون القسما بالمعقودات الثانية بالمعنى الاعم حقيقية لا خارجية  
 ولا ذهنية كما وقع من الشايع اقتضاه لصاحب الانقاسين ليس له وجه في سياق تفصيل ذلك قوله والوجود الوجود  
 المطلق وكذا الوجود الخارجي والوجود الذي ينبغي من انتزاعات التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحتاج  
 خصوص حال في الخارج او انتشاره تعالى. ووجه نفس ذات موصوفة لا خصوص حال فيها وليس من تلقاء الموصوف القسما  
 لان ان القسما بالمعقودات من الوجود المطلق حقيقية وبن الوجود الخارجي من الوجود الذي ينبغي ذهنية على ما بينك  
 انتشاره تعالى قد ورد في كون الوجود من المقولات الثانية بان الوجود الوجوب فرد للوجود موجود في الخارج وقد

الكلام على ذلك في قاضيه المبحث فتذكر قال صاحب الفرق المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع  
على انه هو بعينه او من حيث نيته وليس هو يتم في العقل فتتبع منه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ الذات من فقد عرفت ان هذه  
وظيفة الطبائع الاسكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاحيان حقيقة مستقرة بنفس الذات المتعريفات بنفس حقيقة مصدق  
الموجود عليه مطابق انتزع الموجودية لا باقتضار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المستقرة من الجاهل بنفس ما يتبها المستقرة  
من الجاهل مصداق المحل مطابق ان تنزع لا باستيفان تأثير من الجاهل او باقتضار من الماهية المجردة وان العقل  
سبيل في الماهيات المجردة الى لحاظ حقيقة المستقرة وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المستقرة  
بنفس الذات بل انما تنزع العقل اذا لم يتبع معه المسكون فيستمع ان البرهان ينطق بلسان القدسي النوري ان على ذلك  
وشدة نظر العبد سبيلا الى صفة لحاظ القدس في حقيقة بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فما يقال انه لا حظ  
والمتنزع بالانفاة الى ذلك الجواب هو لبرهان العقل فاذا لم يكن الوجود الحق من افراد شيء من مافي حيازة العقل وحوزة  
معقولاته الحقيقية المتناصلة فما ظنك بجواب المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المصدرة الانتزاع  
انتهى وانت وكل من يستاهل الخطاب تعلم ان هذا الكلام لا فضل له على نقيض الغراب ما اول فلان انتزع العقل  
الوجود من شيء اى شيء كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشيء ونفس تلك الحقيقة في العقل  
فلا معنى لقوله وليس هو يتم في العقل اما ثانيا فلان العالم قطعاً انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود الممولى اما ان يكون منتزعا عنه  
في العقل فقد لطل كل ما يذى هذا العالم ولا يعود ما تحبثه الى طائل او لا يكون منتزعا عنه في العقل فكيف تبعه القضية القائمة  
انه سبحانه موجودا واما ثالث فلان قوله المستقرة بنفس الذات هو بنفس حقيقة مصداق حمل الوجود عليه مطابق انتزع الموجودية  
بها فت قوله ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المستقرة بنفس الذات اما ان لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المستقرة  
بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى حمل الوجود عليها وكونها سببا لانتزاع الموجودية واما رابع فلان قوله بل انما  
ينتزع العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخميس خال عن التحصيل ليس ان العقل اذا لم يتبع معه المسكون الى ما ينطق بالبرهان  
بلسان القدسي النوري واستمع لحظا حقيقة المقدسة المستقرة بنفسها وانتزع عنها الوجود وحمل الوجود عليها واليقن بصديق  
الموجود عليها واما خامس فلان قوله فما يقال انه لا لا حظ والمتنزع بالانفاة الى ذلك الجواب هو لبرهان العقل بذكر القول  
ان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه خطأ منتزعا واما ذلك من شأن العقل غاية الامر ان البرهان يفيد العقل الادعاء  
والايمان بكون الوجود منتهى غايته سبحانه جل مجدته في نظر الى بالاصل كيف ينبغي وينزل ولا يبالى ماذا يقول اما سادسا  
فان الماهية والوجود والحق الواجب ليس فاما الحقيقة للمعنى المصدري الانتزاعي لا يتوقف على ما خرج العالم

من التخييلات الشعرية الكاذبة والترهات الضرية الغير الناصبة والمجبان الشارح نقل كلمة ذاتي كاشية ولم يتكلم على  
 شيء من جزائيات الواجبة ونهجرى منه على سميت في اتباع اياها ليدلنا بانها اولية ما غره منه لقوده بترويج الكذب  
 بالمنطق العذب وتدريج الهزل باللفظ الجبرل ما عند السبب منقن الا ريب الفطن قد يزيد بالرجل تكلف العضاة خيرا  
 وتتميمه بالصناعة غير الشائعة واما الشارح فقد انخدع بزرجه وخر عبيلة وفرغ من على نفسه ما شاة في سبيله كعاصي في اعتقاده  
 بالعتاة وكعم في القياود للقاءه والعدو حكمة وولي بصيرة **قوله** الشيبية هي تسادق الوجود والكلام فيه هو الكلام فيها  
**قوله** والساكن ان صاحب لافق البين بعد ما فسر المعقولات الشانية بمعنى اعم بالعوارض الانتزاعية التي لا تحل  
 على شيء مما في الاعيان صلا اوليا او ذاتيا ولا يحاذي بها خصوص حال في اني يرح ولا يكون عروضا لها من جهة  
 اقتضار من طبيعته لذلك مشابها بالوجود اشيبية والامكان قال في حاشيته ان الساكن والكان من المفهومات الغير المنسلخة  
 عن الماهية كذا لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسب في حيزا لميسية لضرقة القوة المختصة لمعين للمهية اقتضار وعليلة  
 او السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مغفان الى الملكة او محمول في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى  
 اقتضار من الذات بل يكفي فيه عدم علة متقفية لما سلب رفعه الماهية ما لم تكن متقرة في نفسها لم يصح ان تكون علة  
 متقفية شيء فلذلك لم يكن الامكان اخلقي لوزم الماهية بمعنى العوارض المعادة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم  
 الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن لمبدا عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة لشيخ الماهية كاشية والوجود وبهذا توضح  
 معنى قولهم الامكان بالذات ليس معار الا للماهية والماهية مخفوخة بنفسها لذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال  
 يمكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والكان يصح ان يقال قته في الشيء الامكان فمكن فاحتاج الى سائر المراتب  
 وكان متلزما للوجود لا اقتضار من الغير الذي هو آخر المراتب المستقرة على الامكان نهى وانت تعلم ان هذا ضرب من  
 الهنديان اذ الامكان اذا كان سلبا بيا لا سلبا عدوليا ولا محمول بالوجبة السالبة المحمول فلا معنى لعدده من العوارض  
 ولا معنى لقوله وهي من العوارض اللاحقة لشيخ الماهية والسلب ببيت نفى صرف ولا يما وقد اضاع هذا القائل شطرا من  
 علمه في بيان ذلك الحق ان الامكان سلب بسيط لضرورة الطرفين لا عرض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ الماهية و  
 يتبرع منها به السلب يلاحظ عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون  
 الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد مرنا في سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير متصلة  
 اذ الانحياز من الماهية وهين تلك المنتزعات في الواقع اذ لا تقر في الواقع الا لنفس الماهية ولتقر الانتزاعات في  
 الواقع عبارة عن تقرر مناشي انتزاعها فلا يتصور منها كعليه ولا معدولية وسباغ الحكم في هذا المرام فيضى الى ما نخرج

عن المقام قول والقضايا المعقودة بهايح العلم ان القضية الكلية مشتملة على نسبة المحاكية اعني ثبوت شئ شئ فان كان هذا  
 الثبوت ثبوت الامر ذهني فالقضية ذهنية ومصادقها تقر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع  
 والجو ان محمول وان كان ثبوت الامر خارجي فالقضية خارجية ومصادقها تقر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحد مع  
 المحمول يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوت الامر في نفس الامر مع غزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية  
 ومصادقها تقر الموضوع في نفس الامر متحد مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه بما هو المشهور واذا تكلمنا مع حساب  
 لافق البين فباخرى ان نقل اول من كلامه ليكون كما استاكبت له وتم في الزمان فنقول قال في الافق البين الحكم  
 ان كان محسب الوجود في الموضوع في الاعيان سواركان محسب اصل تقر النماية او بحسب الوجود كانت النماية خارجية سواركان  
 مبدا المحمول من الاسور العينية او من الاسور المستزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان محسب خصوص النظر  
 او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان محسب مطلق التقر او الوجود للموضوع في نفس الامر مع غزل النظر عن خصوصيات  
 انظروف والاوعية من الاعيان والاذبان والنجار ملاحظات ذبن واحد الزمنة والافاق او جلة الزمان او الدهر والسما  
 سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان التصحيح الحمل مطلق بوجه انتزاع المعنى المصدرى كالا لسانية والوجودية في  
 الزوجية والفوقية المعنى المكنية مبداء الانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصادق الحمل مطابق الحكم وقال  
 في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه المحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض  
 سواركان مطابق الذهن الخارج في حاشيتي الالتصاق كافي الاوصاف العينية التي هي مبادئ المحولات واما حاق مفهومات  
 انتزاعية بموضوعات عينية لتصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الاحق كفا في النسب الاضافات المستزعة عن الموجودات  
 العينية وفي الذهنية تقر الموضوع ونحو وجوده في ذبن ما وانه المحمول في نحو ما من الذهن لاني اعمد التحليل شئ واحد بالذات  
 او بالعرض وفي الحقيقية قوام هيبة الموضوع في مطلق عالم التقر وانه المحمول في مطلق نفس الامر مع غزل النظر عن خصوصيات  
 انظروف شئ واحد بالذات او بالعرض واما التكثر في الالحاظ التحليلي انتهى اذ اوعيت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا  
 المعقودة من المعقولات الثانية هل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق  
 الداني الى انها ذهنيات فقط وتبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب لافق البين وتلميذه الصمد الشيرازي  
 الى الثاني وتبعه الشارح جرياً منه على سجيته وذهب الصمد المعاصر للمحقق الداني الى الثالث وقال لن قولنا زيد شئ وعلة  
 وزيد في الخارج قضايا خارجية فالما المحقق الداني فبعض خيال انه ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية  
 ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عروضة مشروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذ قد عرفت ان شرطاً خصوص

الوجود الذهني في مطلق المقولات الثانية التي منها الوجود ولا مكان نظائرهما باطل اليقنت ان هذا الخيال بطله كلاً  
فاسد وما استلزام الشارح فقد خطبه لانه مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذهني في عروض المقولات الثانية توهم ان القضايا  
المعقولة بآزمنية مطلقاً وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى في شرح قول الشارح الازمنية واما صاحب الافق المبين فقد تاه  
في ضلال مبين لان الوجوب الذاتي ووجوب الوجود الحسني مطلقاً والوجود الخارجي واثنيته في الخارج والعلية الخارجية  
والمعاولية الخارجية ونظائرهما من المقولات الثانية بالمعنى الاخر متخالفان باختلاف المعنى مع ان القضايا المعقولة بها خارجية  
قطعاً لان مبدئها منزع في المبادئ المتزامنة حتى الحكمي عنه بآزمنية مصداقاً منها ومطابق الحكم بها نفس ذات الواجب  
بمعناه وذوات الحقائق المستقرة في الخارج من بجاعل الموجب نفس الذات المستقرة في الخارج بنفسها او بجاعل  
نفس الذات المفيدة لذات الغير الموفرة في الغير في الخارج ونفس الذات المستفيدة من الغير المتأثرة من الغير في الخارج  
وبشروعات هذه القضايا ومحمولاتها شيء واحد في الخارج فكيف لا يكون هذه القضايا خارجية فان الحكم باتحاد موضوعاتها امور متشعبة  
لانها امور متشعبة عن الموضوعات على ما هي عليه في الاعيان فان زعم ان المعبر في الخارجية ان يكون مبدئها او صفاتها  
عينية كالسود والبيضاء او صفاتها متزامنة للاحتمال الموضوع بعد وجوده في الاعيان كالتفوقية والعمى قلنا هذا الاصطلاح مستحدث في  
الخارجية والكلام في كون هذه القضايا خارجية على اصطلاح القوم على هذا الاصطلاح المستحدث لا يكون القضية الخفية محسورة في  
الخارجية والذهنية والحقائق ولا يصح على هذا الاصطلاح قولنا نقلنا عنه مطابق الحكم في الخارجية بوقوع الموضوع ونحو وجوده في  
الاعيان وانه المحمول في الخارج شيء واحد بالذات او بالعرض كما لا يخفى واليه لا ريب في ان هذه القضايا هي قولنا الله سبحانه  
واجب موجود خارجي شيء خارجي وعلته في الخارج والانسان واجب لوجوده يعني بالغير وانه موجود خارجي وانه شيء خارجي ومعلوم  
في الخارج صادق فيجب ان يكون محمولاً بها متحدة مع موضوعاتها فانما ان يكون مصداقاً لهذا الاتحاد في الخارج فيكون هذه القضايا  
خارجية قطعاً او يكون في الذهن فيلزم ان يكون متحققاً بمصاديقها متوقفاً على وجوده في ذهن من الاذيان هو من البطلان لغير  
هذا القائل يعترض بكون هذه القضايا حقيقية فيكون مصاديقها متحققان نفس الامر ونفس الامر متحصري في الذهن والخارج متحقق مصاديقها  
في نفس الامر لا يمكن ان يكون ما في ضمن تحققه في الخارج فقط او في ضمن تحققه في الذهن فقط او في ضمن تحققه في الذهن الخارج جميعاً  
الاول يكون هذه القضايا خارجية وعلى الثاني يكون هذه القضايا ذهنية وهذا مع بطلان في نفسه لا يقول به هذا القائل على ان  
يصدق هذه القضايا خارجية اليهو بخلاف ما توهمه ذهنية اليهو وهو مع بطلان في نفسه خلاف ما اعتقده رايه فقد قال هذا القائل  
سفي فواتح الافق المبين انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم يعقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الوجودية  
والصيرورة المصدرية ويصنعها في محله عليها على ان مصداق الحكم مطابق الحكم بر نفس الماهية بحسب ذلك الطرف الذي يقع على



مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس الماهية بحسب الخارج فكيف لا يكون لخصيصة المعقودة بالوجود الخارجي خارجية وايضا قال في موضع  
 آخر الوجود هو صيرورة الماهية وموجوديتها المأخوذة من نفس الماهية المستقرة لا معنى لمعنى الماهية كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ  
 من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان فكيف يذهب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الماهية  
 المستقرة في الخارج حتى ينكر كون الخصيصة القائمة الماهية موجودة في الخارج خارجية فينكر هذا القائل كون الخصيصة القائمة الانسانية  
 انسان فثبته خارجية فان نسبة الوجود الى الماهية هي نسبة الانسانية الى انسان وانكار تحقق مصداق الانسانية في الخارج لا يوجب  
 انما من هو خارج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه متمنع كحصول في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذي هو مصداق  
 للوجوب والوجود الخارجي فلا سبيل الى انكار كون القضايا القائمة انه سببه واجب انه موجود خارجي وانه شيء في الخارج وانه  
 حلة في الخارج خارجية ومما ينبغي على كون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي واشيئية خارجية وجوب الوجود العيني والعلية  
 في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائر القضايا خارجية ان قولنا لبعض الموجودات الخارجية ان شيئاً من اشياء خارجية اسوداد  
 بعض الراجحة قادر وبعض العلل الخارجية قادر وبعض المعلومات اسودت قضايا خارجية بلا شبهة فيجب ان يكون قولنا لبعض  
 الاسود موجود خارجي او شيء خارجي وبعض القادر واجب على خارجية وبعض الاسود معلول اي قضايا خارجية لان عكس  
 الخارجية فاجبة لا محالة لما ذكره هذا القائل في معنى كون القضايا المعقودة بهذه المبادئ خارجية فسيأتي توضيح وتفسير فالحق  
 ان القضايا المعقودة بالوجود المطلق والشيئية المطلقة والوجوب المطلق والامكان المطلق وامثالها من دون ان تنقيد بالخارج  
 او بالذهن قضايا حقيقية لانها حكميات عن مطلق نفس الامر وان كان تحقق مصداقها في الخارج او في الذهن واما القضايا المعقودة  
 بالوجوب الذاتي ووجوب الوجود العيني والشيئية في الخارج وامكان الوجود الخارجي وامثالها فمخارجيات كما ان القضايا المعقودة بالوجود  
 الالهي والشيئية في الذهن وامكان الوجود في الذهن امثالها ذهنيات فاما القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاصح  
 تكون ذهنية وخارجية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاصح تكون ذهنية فقط هذا وان كان مخالفا لما  
 عليه جمهور الاشعياء الا انه الحق الاحق بالاتباع قوله وان كان طرف الالتصاف بهما بوزن علم ان هذا المقام من معارك  
 الاعلام وما حصل الاعلام فعليتنا ان نحقق اول المعنى طرف الالتصاف ثم نقضي بين الاسلاف والافلاطون في هذا الخلاف بالان  
 فاعلم ان اتصاف شيء بشيء في ظرف على نحو احد هما انضمامي بالانضمام لصفة الى الموصوف في ذلك الطرف كالقصاص بحسب  
 في الخارج وهذا يتم لبيته على ثبوت شحنتين معاني طرف الالتصاف وثانيهما انتزاعي بان يكون الموصوف في ظرف الالتصاف  
 بحيث يصلح لان ينتزع عنه الصفة وهذا النحو لا يستدعي ثبوت الصفة في ظرف الالتصاف وانما يستدعي ذلك الالتصاف وجود  
 انتشار انتزاع الصفة في ذلك الطرف لا وجود الصفة بنفسها في ذلك الطرف او في ظرف آخر كالقصاص بالفرق بين الصفتين



زيدا بالعمى فإنه انما يستدعى تحقق السمار وزيدا في الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنهما لا وجود الفوقية والعمى بنفسهما  
 في الخارج اذ في الذهن اذ لا وجود للاختراعات بانفسها في الخارج وضرورية شاذة بان وجودها في الاذهان العالية السافرة  
 لغو في انصاف موصوفاتها بانعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجودها شيها في ظرف الانصاف والاصار اختراعية فظن  
 الانصاف عبارة عن ظرف الذي يحكي عنه ثبوت الصفة للموصوف سواء كان بانفسها ليست في الموصوف في ذلك ظرف  
 لو يكون الموصوف في ذلك ظرف معنى ان ينتزع عنه الصفة فنظف الانصاف بحكم بالسواء هو الخارج لانه الذي يحكي عنه  
 يكون بحكم اسود كذا ظرف ان السمار بالفوقية وزيدا بالعمى هو الخارج لانه الذي يحكي عنه بان السمار فوق وزيدا بالعمى ظرف  
 الانصاف المفهوم بالموضعية والمحمولية مثلا هو الذهن لان المفهوم بخروجه والذهن مصداق لهما معنى كون الخارج اذ  
 ظرفا للانصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منتزعا انتزاع العقل ذلك الانصاف منه يعني ان يكون المحكي  
 عنه بالانصاف مصداقه موجودا في احدهما وليس معنى كون الخارج ظرفا للانصاف ان يكون معنى الانصاف الذي هو من  
 المعاني النسبية الاعتبارية موجودا بنفسه في الخارج وبهذا حقيقة السيد المحقق والمحقق اذ واني ومن شايعة من الفرق بين  
 كون الخارج ظرف نفس له نسبة كالانصاف والثبوت وغيرهما بين كونه ظرف ثبوت له نسبة وبهذا مع شدة وضوحه فمضى على صاحب  
 الاتفاق المبين فسلك على النحو مسلكا آخر وقال الانصاف يعني ليس الا على ضربين انعمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف  
 في الاعيان كثبوت البياض للبحر وانتزاعي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسمار  
 وزيدا لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان فالخارج في الاول ظرف الثبوت ودعارة في الثاني  
 جهة الانصاف ومطابقة ما فيها ساسة بنارده والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى  
 ذلك يقاس حال الانصاف بحسب اخبار الوجودات بما مستقر عرش التحقيق ومستقر سرائر الحكمة والاما تجميع به ربط من متاخرة  
 المقابلة لتابع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس له نسبة كالانصاف والثبوت وغيرهما بين كون الخارج  
 ظرف ثبوت له نسبة وكذلك حال الذهن فالاصير غيبية على ما تلي عليك اما محجة لا تؤول الى درجة ما تعرفت ان معنى الوجود  
 ليس الا وقوع نفس اشئ في الاعيان اذ في الاذهان انتهى وبهذا يجب عجاب لانه قد اختلف بان الخارج في الضرب الاول  
 من الانصاف يعني ظرف الثبوت ودعارة فاما ان يقول بان الخارج بناك ظرف لوجود ذلك الانصاف وذلك ثبوت  
 فهو صريح البطلان اذ الثبوت والانصاف من المعاني النسبية الانتزاعية ليعتدل مع وجودها في الاعيان ولو ارتكبت لغو وجود  
 في الخارج لزمت مفاسد لا تحصى واما ان يقول بان الخارج بناك ظرف نفس له ثبوت والانصاف لا ظرف وجود فقد  
 انقلبت يرحم الله منه ورجع الحق الى مركزه وسطع نور الحق لتبليغ وبان المحقق المصانع بالحق عن التلويح المشايخ ثم في قوله المرجع

الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف بالفرق بين كون الخارج ظرف نفس مروبين كونه ظرف وجود  
 ذلك الامر لان الخارج ان يكون ظرف نفس تحقق الموصوف لا يكون ظرفا لوجود وتحققه فهذا هو الفرق المذكور الذي يتجلى  
 المقلدون او يكون الخارج ظرفا لوجود وتحقق الموصوف فيلزم ان يكون التحقق الذي هو من الاسوال انشراعية موجودا في الخارج  
 ثم اذا كان الخارج ظرفا لوجود وتحققه كان ظرفا لوجود وتحققه ايضا والالزام ان يكون ظرفا لنفس الوجود ولا يكون ظرفا لوجودا لوجود  
 وبما يستلزم تحققه الذي هو وجوده فيلزم ترتيب وجودات غير متناهية موجودة في الخارج وبما يستلزم لا محبة عن المحبة التي انكر  
 عليها ولا جعل الالتماس التي فرضها اليها فقد ثل عرش حقيقة واقعة سر حكيمه اما هذه حدود في الازرار بالاجابة العظمى فمن  
 جهله بقدر الحق والبلد من قال يا بلع كجبل بالراسي لتصدده به احم على الراس لا ترمم على كجبل به وانصح اسلم  
 التفصيل ما كنا فيه فقبل من الراس ان الالتصاف بالانضمام في ظرف ليست على تحقق الحاشيتين في ذلك الطرف الانضمام  
 الانضمام في ظرف ليست على التحقق الموصوف في ذلك الطرف اصح لا نزاع بصحة عنه فيكون للصفة تحقق تبين  
 تحقق موصوفه وانما تحقق الصفة بنفسها في ذلك الطرف او في طرف آخر فلا في ذلك الالتصاف بالانضمام زيد بالعمى في الخارج  
 انما هو لان زيداني الخارج موجودا به اصح لان نيزع عن العمى لان العمى موجود في الخارج وجودا لوجوده او في ذن  
 من الازمان بوجوده وجوده اذ لا علاقة بوجود العمى بوجوده من وجوده بالانضمام زيد بالعمى وبما مع غاية ظهوره  
 يخفى على القاسرين شبهات تعتبر في ذلك فنبها ما عرض للصدر المعاصر للتحقق الدواني من ان الشبوت نسبة بين  
 الثابت والمثبت فلا يكون بينهما ضرورة ان النسبة فرع لظرفها وانت تعلم انه ليس معنى ظرف الالتصاف ظرف وجوده نسبة  
 التي هي الالتصاف بل معناه ظرف مصداق الالتصاف فليس معنى كون الخارج ظرف الالتصاف كون الخارج ظرف وجوده  
 حتى يلزم تحقق ظرفية في الخارج بل معناه ان ظرف مصداقه ليس نسبة حتى يلزم تحققه في الخارج تحقق الحاشيتين فيه  
 بل انما يلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلك انفا ومنها ان الشيخ وبهنيار وغيرهما صرحا بان ما لا يكون  
 موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا بشي فوجب ان يكون الصفة في الالتصاف الانضمام موجودا في نفسها والجواب  
 ان القدر الضروري ان لا يكون الصفة لشيئا محضالا ان يكون موجودة بنفسها اذ يكفي وجودا مطلقا ولو بالتبع تحققها  
 انما اعياها ولم يفرض علينا الايمان بما بين ذمتي الشفار والتحصيل وان لم يساعد العقل لم يعاضده البرهان والدليل فان كان  
 مراد الشيخ وابناءه انه لا بد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق تسع وان كان مرادهم انه لا بد من وجود الصفة بالذات فبال  
 لا يسمع وانما ما توجب صاحب الحق ليسين تبعا للتحقق الدواني من ان وجود الصفة في ظرف الالتصاف الانضمام وان لم يكن  
 لكن مطلق وجود الصفة في ظرف ما ضروري وحل كلام الشيخ على ذلك فنفيت باطل لما عرفت انفا من ان وجود الصفة في ظرف

الذين صدرت عنهم في هذا الموضع

آخره في الانقسام كما لا يخفى ومن لا ضاحك في هذا المقام ما قال الصمد الشيرازي في الاسفار معتزنا على ما خففنا من ان  
 الحق ان الانقسام نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الانقسام فالحكم بوجود واحد الطرفين دون الآخر في ظرف  
 الذي يكون الانقسام فيه حكم نعم الاشياء متفاد في الوجودية وكل منها لفظ خاص من الوجود ليس لآخر منها فكل من صفته  
 الصفات مرتبة من الوجود ترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعداد الملكات والقوى والاستعدادات وانما لها  
 مظهرها ضعيفة من الوجود لا يحصل لا يمكن الانقسام بها الا عند وجودها لموصوفاتها والفرق في ذلك بين صفة واحدة  
 ان لم يكن من الوجود لم يكن موجودا عينها يكون موجودية ونحو حصول الخارج لا يمكن صفت كهم بانه ابيض وصفه  
 مطابقا لما في نفس الامر فلهذا حكم انقسام الحيوان بكونه اعمى وانقسام السمكة بكونها فوق الارض وغيرهما واقع في  
 كسب بل الفن كاشف للشيء والتحصيل لبيان تليده من ان الصفة كانت معدومة فكيف يكون المعلوم في نفسه موجودا  
 شيء فان المعلوم في نفسه متمم الوجود شيء الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقصا عليه انقسام الاشياء بالاضافيات والاعداد  
 والقوى لما دبريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط انقسام موصوفاتها بها وبانها مرتبة وجودها سلبا منع لها يمنع  
 عن الانقسام بها وربما كان حظا الصفة من الوجود اقوى فأكبر من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في انقسام الهوى الى  
 بالصورة الجسمية والطبيعية بل المادة بالصورة كما استغف عليه في باب انشاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف  
 دون الصفة ليس له وجوب بل الاصلان يعكسان الامر في القيمة بحيث يشترط وجود واحد الطرفين في الانقسام بان يقول معنى  
 الانقسام في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحوه وجودا فيه فشاء الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانقسامها به  
 او بانقسامها منها ثم يبيح بعد هذا التقييم والتقرير ما لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الانقسام دون الموصوف  
 بتجسيمه الذي ذكره تحقق ان الفرق بين طرفي الانقسام في الثبوت وعدمه ضعيف من القول لا يرتضي وتبرئتي  
 كلاحظات تعلم ان كل ما ذكره جزاف وبهي ليس بتمه معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لان القول بوجود الصفات  
 لا يتراعى في ظرف الانقسام بطل القول بالانقسام المتراعى لان الصفة اذا كانت موجودة في ظرف الانقسام بوجودها  
 وجود الموصوف تاما ان تكون قائمة بالموصوف فتكون منصفة اليه فيكون الانقسام بها انقسامها كما لانقسامها لمباركها  
 الانضمامية اولها ان يكون قائمة بنفسها فتكون جوهرا فلا تكون صفة لو قائمة بشيء آخر غير الموصوف فلا يكون ما فرض من وجودها  
 بها موصوفا بها بل يكون الموصوف بها ذلك الشيء الآخر الذي قامت به تلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به لوجود  
 غير وجوده فتكون منصفة اليه ان كانت قائمة به بالقيام المتراعى فلا يكون لتلك الصفة وجود في ظرف الانقسام بل هي  
 الى ما خففنا وما قرره لانقسام نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الانقسام فالحكم بالانقسام

سلم ذلك في الموصوف، الصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الانقسام في الانقسام لا تنزاعى مطلقا  
 ولو كان كذلك لم يكن الانقسام تنزاعيا لان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف الانقسام لا تنزاعى ضرورى و  
 بالتجوز ان يكون للاضافيات واحدا من الملكات غير باس التنزاعيات وجودا ووجودا موصوفا بها في ظرف الانقسام  
 انضرب من يكون ان لو كان للاضافيات اعمد الملكات وغير باس التنزاعيات التى يتعصف بها موصوفا بها في الخارج  
 كما لفوقية واعنى والابوة البسوة وجودا في الخارج ووجودات موصوفا بها وان كان هذا النوع من الوجود ضعيفا لزم من مفا  
 غنى قد شئنا ان نثبتها في بحثنا بما ذكرنا من ان وجود الصفة قد يكون اقوى من وجود الموصوف كما في  
 انقسام المواد بالصور ان صح فانما يقع في الانقسام انقسامى دون الانقسام التنزاعى الذى فيه الكلام وانقسام المواد  
 بالصور انقسامى لا تنزاعى كما حقق في مقالة انما يبدى به الا باطيل بها في الشفاء والتحصيل فقد ثبت انفا انه لا يستحق  
 للتغويل الاصح الا بالتاويل والتجوز ان يعكس الامر ان يقال معنى الانقسام في كل ظرف هو كون الصفة بحيث  
 يكون نحو وجودها فيه مشار للمحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانقسامها به او بانزاعها منها فخر عبيد ايضا كمنها الصبي  
 فان اوجود في ظرف الانقسام التنزاعى هو الموصوف اما الصفة فلا وجود لها في ذلك لظرف الا معنى ان موصوفا بها هو  
 فيها ففعل وجود الصفة مصداقا لانقسام التنزاعى خروج عن دائرة العقل وعيب من ذلك تجوز ان يكون الموصوف  
 تنزعا عن الصفة قد سبق الى هذا التجوز السيد الشريف فلعل فشا الاتفاق في هذا الغم هو الاتفاق في المنشار والاعم  
 ومنها ان لم يكن الفوقية مثلا موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية لا تنزاع موصوفا بها  
 فيصير ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج فلا يصدق السمار تصفة بالفوقية في الخارج هفت اجاب عنه صاحب الفوت  
 المبين بان الفوقية مثلا لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد قضية خارجية هي موصوفا بها فلهذا كصدق ليست  
 الفوقية ثابتة للسما في الخارج فارجية وذلك لا ينافى كون السمار المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها  
 في الاعيان بالفوقية المنزعة منها بحسب ذلك الاعتبار اذ لا يغير ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب  
 حال الموصوف في الاعيان ان لم يكن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب الصفة في الاعيان فان الامر غير متلازمين لان  
 لم يكن ثبوت الصفة للموصوف المنزعة من حال الصفة في الاعيان فيجب ان يكون ايضا ليس ما ينزاع من حال الموصوف في الاعيان والمتنع حيث لا يوجد  
 الصفة في الاعيان هو الانقسام الانقسامى في الاعيان فاذا انقسام بين السمار فوق الايمن والسمار تصفة بالصفة  
 في الاعيان فارجية على ان يكون موصوفا بالسما وبين ليست الفوقية ثابتة للسما في الاعيان فارجية على ان يكون  
 موصوفا بالفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسما في الخارج على ان موصوفا بالفوقية فارجية وذمينة مطلقا

لزمن ان يحذف السمار فوق الاذن في الخارج خارجية لان القضاة السمار بالفوقية في الخارج وثبوت الفوقية لها سنة  
 الاعيان انما يتحقق في الذهن بحسب حال السمار في الوجود العيني وذلك احد ضروري الاقضاء الخارجى فالحال تحقيق الفوقية  
 في الاذن ان لم يوجد ثبوتها للسمار في الاذن بحسب وجود السمار في الاعيان لم يصدق الحكم بان الاقضاء السمار بالفوقية  
 القضاة خارجى انتهى وهذا ما اخذ من كلام المحقق الدواني في الحاشية المقدية حيث قال فان ظلت الوصف ثابت  
 للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيكون موجودا فيه قلت انما هو يحتاج به بنظر الثبوت الذي هو المحمول لا ينشأ  
 فان الاقضاء بذلك الثبوت انما هو في الذهن انتهى لعين ان القضية القائمة الوصف ثابت بغير في الخارج ليست قضية  
 خارجية بل قضية ذهنية موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغير في الخارج والوصف انما يتصف بهذا المحمول في الذهن  
 والخارج في هذه القضية قيد للمحمول لا ظرف لثبوت فان ثبوت هذا المحمول انما هو في الذهن وان جعل الخارج في هذه القضية  
 ظرفا للاقضاء انذرت القضية خارجية فهي كاذبة وكذا بها لا يستلزم كذب القضية خارجية موصوف ومحمولها  
 ذلك الوصف او الاقضاء بذلك الوصف فكذب القضية القائمة السمار في الخارج خارجية لا يستلزم كذب  
 قولنا السمار فوق او متصفا بالفوقية في الخارج على ما نسلمه صاحب في المبين ثم في كلامه جوده من التحليل الاول انه عرف  
 ان كون السمار المتصفا في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن مالها في الاعيان بالفوقية المستترقة منها ضرب من  
 ثبوت الصفة لموصوف في الاعيان بحسب حال الموصوف في الاعيان فاذا اثبت هذا الضرب من الثبوت للصفت  
 فقد بدلت القضية قيل الفوقية ثابتة للسمار بهذا الضرب من الثبوت صدقت به القضية خارجية فلا بد من وجود موضوعها  
 في الخارج فاما الاشكال فبقدرى فان به "الضرب من الثبوت ثابت للصفت في نفس الامر والكان انما هو فلا بد من ثبوت  
 ما ثبت به هذا المعنى الثاني ان الارتباط بين الموصوف والصفت بالوصف سمي اتفاقا واذا ثبت به الصفة  
 ثبوتها فلا فرق بحسب المعنى بين قولنا السمار متصفا بالفوقية في الاعيان خارجية وبين قولنا الفوقية ثابتة للسمار في الاعيان  
 خارجية فلا معنى لقوله فاذا كان لفظا الى ان قوله على ان يكون موضوع الفوقية الثالث ان قوله فالحال تحقيق الفوقية في الاذن  
 ولم يوجد ثبوتها للسمار في الاذن بحسب وجود السمار في الاعيان لم يصدق الحكم بان الاقضاء السمار بالفوقية القضاة  
 في غاية السخافة اذ تحقق الفوقية في الاذن وجود ثبوتها للسمار في الاذن لغو في الاقضاء السمار بالفوقية في الخارج  
 كما نبهنا عليه فيما سبق لست اقول كما قيل انما علم قطعا ان السمار متصفا بالفوقية ولو انقضت الاذن حتى يرد عليه انه  
 لو انقضت الاذن العاليه يرفع السمار والفوقية وسائر الاشياء اذ الاذن العاليه علل لها وقد اجاب الشارح في  
 بحث التمسك ببيان من سئل شبهة بان الايجاب انما يستدعى وجود الموضوع نعم من ان يكون مفكرا بمنزلة شجرة افعى

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بنسبة انتزاعها فتكونا الفوقية ثابتة للسما في الخارج لصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح  
بان منشأ انتزاع الفوقية سببان لها وجودا ميبان موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان الموضوع باعلاقة مع ذلك المبان  
ولذا حكموا بحصول التباين بانفسها في الذهن ولم ير وجودا مشابها كما فيا في صدق موجبات موضوعاتها ذات الانتزاع  
وان كان للاشباع علاقة بخصوصية معبها واجواب ان حقيقة الانتزاعات بمناسبتها والاشباعيات الخارجية الواقعية كما  
تصدق على الانتزاعات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة باحد من وجودا مع مناسبتها ولذا انتزع عنها وجود  
لعلاقة لا توجد بين الاشباع وذواتها لتباينها وجودا ولذا لا يمكن وجود الاشباع لصدق الاحكام الاشباعية على ذواتها  
وسياتي كلام في التشبيح والمثاليات متعلق بهذا المقال انشأ الله لتعال والقول المفصل في جواب الشبهة انه ان  
يقولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منسجمة الى السمار فهذه القضية خارجية  
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قول السمار فوق ومنسجمة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها هو السمار المصحح لا  
ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسما في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على  
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنسجمة الى السمار وبغير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة  
للسما حسب حال السمار في الاعيان فانها صحيحة لانها متزعة عنها هذه القضية خارجية صادقة وكيفية لصدقها خارجية وجودا  
في الخارج بالعرض بنسبة انتزاعها هذه القضية حكاية عن وجودا بالعرض بوجود منشأها وقد اشار الى هذا الكلام المحقق في  
الحاشية القديمة حيث قل فانكلت فيكون الحكم بثبوت المستزعات موضوعاتها كاذبا لما يستتم انه لا ثبوت لها قلت  
انما يلزم كذبها اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمرادها اذا كان المراد بثبوتها لمرادها كونهما مستزعة منها بالضرب من  
التحليل او المطلق اشامل فلهذا انتهى ثم ههنا شطال عوليص هو ان من الانتزاعات ما ينتزع عن بعض الموجودات  
في حال دون حال كالتقيام واستعدونان زيدا مثلا قد ينتزع عنه ان تقوم القيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون  
للتقيام مثالا وجودا في الخارج وازوجا موصوفا فيلزم وجود الانتزاعات بالذات في الخارج وبوطانات بالقرار ولا يكون  
كذلك بل يكون مستزعا منشأ انتزاعه النفس ذات الموصوف من دون امزانه فيلزم ان يكون نفس ذات موصوفة لا  
القيام مادامت مستقرة وبوصري بطلان او ذاته مع امزانه فذلك الامر الزائد اما صفة مستثناة فيكون القيام عبارة عن  
تلك الصفة المنسجمة على ان تلك الصفة اما من بقوة من المقولات النسبية فيكون هي اليمين انتزاعية او من مقولة  
اخرى فالمقولات باطلان بجهة العقل اذ ابدية قاضية بالعدم لا يوجد في حال قيام زيد شدة صفة منسجمة هي منشأ  
انتزاع القيام او صفة مستزعة فالكلام في منشأ انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل بطلان الشق



الاول او الى صفة مستقيمة في بطلان الشق الثاني وهذا الاشكال قد استقصيه مولانا الشيخ الامام الاعلى استاذ كل  
 اهل الملة الاجل مولانا نظام الدين الملقب بـروح السمرود واقض علينا فتوحه في حاشية الحاشية القديمة فقال  
 ما حاصله ان ابواب لا تخلو عن صعوبة ويمكن وجهين الاول يلتزم ان يكون شئ متحد في الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد  
 ثم يتحد ثم يزول وهذا التزم صعب لثاني ان المحولات الاضافية قد يكون مبادي انتزاعها نفس ذات الموصوف مع انشائها  
 الى امر اخر كالعالية بالكمالات في الواجب سبحانه وقد تكون نفسها كالعالية السد تعالي لذاته المقدسة وقد يكون هي بقيام  
 صفة بها في الخارج او الذين كقولنا زيد قريب من عمرو فان كونه في الغير لمخصوص مع كون عمرو في آخره لا انتزاع  
 القرب على هذا يلزم ان مقولة الذين من الموجودات هذا صفة كلامه الشريف ولعل تحقيق المقام ان الانتزاعات  
 سواء كانت معدمية او وجودية على انما رتبها بامشار انتزاع نفس الحقيقة كالوجود والتشخص والاستيلاء ولوازم المهية على  
 التحقيق ولا اشكال في التزام كون مشار هذا النوع للانتزاعات نفس الحقيقة بلا امر زاد اصلا ومنها ما ليس نفس ذات  
 الموصوف بمصحة للانتزاع وهذا النوع الانتزاعات بعضها من مقولة الوضع كالقيام والقعود وبعضها من باب المضاف  
 كاللحظة والبنوة وبعضها من ابواب اخرى هذا النوع لا يكفي في صحة انتزاع نفس ذات الموصوف به بلا امر زاد عليها ولا كانت  
 بمصحة للانتزاع مادامت متقرة بشار انتزاع هذا القسم من الانتزاعات قد يكون ذات الموصوف مع صفة مستقيمة  
 كالاسود فانه صفة انتزاعية مشار انتزاعها ذات موصوفها مع السواد وقد يكون ذات الموصوف مع امرين لها  
 قد يكون مشار انتزاع بعض الانتزاعات ذات الموصوف بالمقالية الى امرين فقط كالان فانه نسبة الجسم الى مكانه  
 فهو ينتزع من جسم وسط جسم المحيط به قد يكون مشار انتزاع بعضها ذات الموصوف بالمقالية الى امرين مع ملاحظة صفة  
 انتزاعية اخرى كالنوعية مثلا فان مشار انتزاعها ذات السمار بالمقالية الى الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السمار بها و  
 مشار انتزاع الاحاطة واما باذات الجسم المحيط ذات الجسم المحاط الموصوفتان في جزئها المخصوص لا غير وكذلك مشار قرب  
 زيد من عمرو مثلا ذات زيد المتخيرة في جزئ خاص مع ذات عمرو المتخيرة في جزئ خاص آخر والمتخيرة مشار انتزاعه هو الجسم بالمقالية  
 الى الجسم ثم اذا كان زيد مثلا قريبا من عمرو ثم صار بعيدا لم يبق ذلك الحيز الخاص لزيد وعمرو بل حصل لهما او كليهما حيز  
 آخر فيكون زيد وعمرو المكانان في بدن الحيزين الحاصلين فتساين الانتزاع المباعدة وكل واحد منهما مع حيزه محال  
 على مشار الانتزاع بعده عن الآخر وقد يكون مشار انتزاع بعضها ذات الموصوف المنطوية على اجزاء متصفة بصفات  
 انضمامية او انتزاعية كالبنوة مثلا فان مشار انتزاعها عن الجسم ذات المنطوية على اجزاء متصفة بعضها بلون بعضها بالبنوة  
 اخرى كالقيام فان مشار انتزاعه ذات زيد مع ذوات اجزاء المتصفة بنسب مخصوصة ومشار انتزاع تلك النسب

ذواتها مع احيازها الخاصة وكذا الحال في القعود وقد يكون مشارا لتزاع بعض من الاشتراعيات ذات الموصوف مع  
 التفرقة عنها كما لمعى الكلام في امثلة الجزئية لطويل بدليل الحاصل ان مشارا لتزاع في القسم ليس هو نفس ذات  
 الموصوف بل امرزائد اسلايل مشارا لتزاع ذات مع امرزائد ذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منصفة وقد يكون  
 مبالغا في فرد الزائد من الصفة منصفة ومن الصفة المستزعة مطلقا كما وقع في تقرير الاشكال غير حاصرا فذات الاعضال  
 ليست متميزة كون مقولة الالين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس هو باعنه على انه لا يتجاسر  
 على هذا الاستدلال فانه خلاف حكم القطعية ومع ذلك لا يمكن هذا الاستدلال كما كيف والامتيازات  
 التي يشكل بها ليست مختصة في مقولة الالين بل مشارا لتزاعيات التي هي من المقولات النسبية وغير باقية بها  
 الاشكال فلا يعني التزم كون مقولة الالين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزم ان يكون شيء متحد في الوجود مع آخر  
 ثم يؤول الاتحاد ثم يؤول فما لتحقيق فيه ان التزاعيات مطلقا ليست موجودة بالذات في ظرف الانقسام بها  
 اما كانت منصفة الى الموصوف واما الوجود بالذات لما نشأ التزاع بها موصوفا بها لكن وجود موصوفا بها ينسب اليها بالعرض  
 فاذا كان شيء كزيد مثلا متصفا بالتزاع صفة مستزعة كما قيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومتحدة معه في الوجود  
 اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه تزعاع القيام لا يكون وجوده منتسبا الى القيام اسلا لا بالذات ولا بالعرض  
 ولا يكون الصفة متحدة معه اسلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه تزعاع القيام صار وجوده منتسبا الى صفة  
 القيام فصارت متحدة معه في الوجود بالعرض فلا صعوبة في التزم ان يكون شيء متحد مع شيء في الوجود ثم يؤول الاتحاد ثم  
 يتحد ثم يؤول على النحو الذي ذكرنا الان هذا التزم لا يمنع الاشكال لان الكلام منساق في مشار الاتحاد فان كان مشارا  
 نفس ذات الموصوف فذات معنى لزوالها واستلزام الذات وان كان مشارا امرزائد اعلى ذات جري الكلام فيه بل هو قسم وتفرقة  
 آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد والاتحاد بالذات فلا سماع له فيما نحن فيه ولا مجال لذلك لا التزم في صورة الاتحاد بالذات و  
 من يعجب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف التزاعية التي لا يكون مشارا لتزاعها نفس ذات موصوفا بها تكون  
 مستزعة بالنظر الى الوصف المنضم كالتزاع الفوقية من السهل بواسطة الوضع الخاص كالتزاع القيام والقعود من زيد  
 بواسطة الوضع الخاص فالهك عندها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الاول ووجود زيد في  
 الثاني انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منصفة بل هو نفسه من الاشتراعيات والقيام والقعود عبارة عن  
 نفس الوضع الخاص لان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود مستزمان عنه على انه لا يمكن التزم  
 كون الوضع صفة انضمامية لجران الكلام في سائر المقولات النسبية فتأمل جدا فان المقام دقيق وبالتأمل الغائر

حقيق والكلام وان ادى الى التطويل لكن به التفصيل لا يخلو عن التحصيل اذ قد فرغنا عن تحقيق امر الاتصاف حال لئان  
 نفيس في تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود واثباته وارجوب الامكان فتفصيل الكلام في ذلك في ثلثة مباحث المبحث الاول  
 في تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود واثباته اعلم ان الوجود واثباته متساوقان فبعد استيفاء الكلام في طرف الاتصاف بالوجود  
 لا يبقى كلام متناهي في ظرف الاتصاف بشيئية فتقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منصفة الى شئ بل هو  
 نفس غير موروثة واسموية فهو من التزايعات المنزعة من نفس المبهمة المستقرة في عيان او الاذيان فمصدقها  
 اقترع بمصدق الاتصاف بـ هو الذات المستقرة في العيان او في الذهن فالوجود استحق مصداقه نفس الذات المستقرة  
 مطلقا فظرف الاتصاف بنفس الوجود يحتاج مصداقه نفس الذات المستقرة في خارج فظرف الاتصاف به هو الخارج  
 والوجود الذي معنى مصداقه نفس الذات المستقرة في الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن وظرف الاتصاف عبارة عن الظرف  
 الذي فيه مصداق الاتصاف والقصية المنقطة بالاول تحقيقه وبالثاني خارجيه وبالثالث ذهنية نه هو الحق فالحكم يكون  
 ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا بالذهن كما وقع من شراح جريا منه على ما دبر في تعليل صاحب الفتح البين بالحل  
 والحق هو التوزيع ونفس اولا بالمتناسن اقاويل الا صاحب في هذا الباب ثم بطلان ثمن بنين ما هو الحق والصدق للصلوب  
 فاعلم ان المهم في ظرف الاتصاف بالوجود اقاويل شتى الاول ما افاده السيد المحقق قدس الله سره الشريف في حواشي التقرير  
 قال اذا قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فنقولنا في الخارج ان تيسر الى زيد كان ظرفا لوجوده وان تيسر الى وجوده كان  
 ظرفا لنفسه لوجوده ثم ان الوجود في الخارج بلا ريب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد اما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه  
 فلا يتم كونه من الموجودات الخارجية فان عاقله يشك في ان زيد موجود في الخارج بخلاف ان وجود زيد موجود في الخارج  
 كما يشك فيه فوقع الخارج ظرفا لنفسه شئ لا يتلزم وقوله ظرفا لوجوده ذلك الشئ الا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج  
 بالسواد صادق قطعاً وقد وقع الخارج بهنا ظرفا لنفس الاتصاف ان قولك لظاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس  
 بمصدق كيف وسلوب النسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها بل لمبهمة اذ  
 في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفسه انكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها  
 في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت انكون لها وذلك لان ثبوت شئ لا يخرج في الخارج بمعنى القصاص  
 به في الخارج وان لم يمتنع وجود ذلك شئ في الخارج لجواز القصاص الموجودات الخارجية في الخارج بالاسود عدمية لكنه  
 يقتضي وجود ذلك كخبر بهته فان الشئ بالمثبت في الخارج او لا لم يتصور القصاص فيه بمفهوم سواد كان وجودها او عدمها  
 فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية كانت قبل ثبوتها ثابتة هي فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون

فيه هو باطل ما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس بشئ اذ البتة  
لا يفرق في ذلك بين صفة ونعم شبيهان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يوقف على وجوده فوجب ان يكون  
قيامه خارجيا على نحو قيام البياض بحم فاما يقال من ان لم ثبت للماهية في الخارج الكون كانت عاتية في الخارج عن كون فلا يكون موجودة فيه  
مردود بانها وان لم ثبت لها في الخارج كونها لكن ثبت لها في نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة في الخارج اذ الوجود الخارجي يكون الخارج ظرفا لوجوده  
يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجوده وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لانتفاءه بالوجود ليلزم كون  
الموصوف ثابتا فيه قبل الانتفاء به هذا كلامه بشرط لمختار لا يذهب عليك ان ما افاد به من الفرق بين كون الخارج  
ظرفا لنفس شئ وبين كونه ظرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجود زيد لا لوجوده ووجوده انما يحصل ان الخارج يكون ظرفا لمختار  
وجوده مثلا اني ما يحكي عنه لوجوده زيد اعني ذات زيد ولا يكون ظرفا لما يحكي عنه لوجوده وجوده وان يكون ظرفا لمصدق القائل  
الحكم بالسواد مثلا لا لمصدق وجوده انتفاءه بل ان مصداق وجوده زيد هو ذاته الموجودة في الخارج ومصداق وجوده وجود  
هو مفهوم وجوده المصدق الا شرعي الذي لا وجود له في الخارج ومصداق القائل بالحكم بالسواد ذات الحكم المنضم اليه السواد  
المتحقق في الخارج ومصداق وجوده الانتفاء معناه النسبي الذي لا يتحقق الا في الذين بالجملة مال كون الخارج  
ظرفا للانتفاء والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالانتفاء والثبوت لا غير كما عرفت فيما سبق فالمهية اذا وجدت  
في الخارج يكون الخارج ظرفا لانتفاءها بالوجود كما انه ظرف لنفس وجودها اذ معنى كونه ظرف لنفس وجودها هو كونه ظرفا لمصدق  
وجودها اعني نفس المهية ومصداق الانتفاء بالوجود اليه هو نفس المهية فيكون الخارج ظرفا لنفسه بالانتفاء اليه  
فيكون ظرفا لثبوت الوجود للمهية اذ لا فرق بين انتفاء لما به بالوجود وبين ثبوت الوجود لها بحسب الحقيقة اذ الارتباط  
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت بالموصوف يسمى القضا فاذا نعت بالصفة يسمى ثبوتها واما ما افاد من ان  
ثبوت شئ لاخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشئ لكنه يقتضي ثبوت الآخر به فان شئ ما لم ثبت في الخارج  
اولا لم يتصور انتفاءه فيه مفهوم سوار كان وجودها او عدمها ممنوع بل باطل والقدرا لم ينسروا ان ثبوت شئ لاخر  
في الخارج يستلزم ثبوت الآخر المثبت له فان شئ ما لم ثبت في الخارج لم يتصور انتفاءه فيه مفهوم وان انتظام شئ  
آخر في الخارج يتفرع على ثبوت الآخر فيه به به فان شئ ما لم ثبت في الخارج اولا لم يتصور انتظام شئ اليه وبهذا القدر لا  
يجديه لفعالان ثبوت الوجود للمهية وان كان في الخارج لكنه ليس فرعاً على ثبوت المهية فيه بل مستلزم لدلان المعدوم  
لا ثبت الوجود وليس بذا الثبوت انتظاما حتى يكون فرعاً على وجود المنضم اليه فما افاد لا يستلزم ان لا يكون قيام  
الوجود بموصوفه خارجيا انتظاما على نحو قيام البياض بالحكم على انه قد سمي

قد عرفت بان طرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لتمام دل على نفي كون  
نفس الامر ظرفا له لانه اذا ثبت شيء لا غنى في نفس الامر لا يفرغ على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرع على فرق  
بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افادني رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها كانت عامّة  
فيه عن كون في الخارج فلا يكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منسجمة الى الماهية في الخارج متميزة عنها فيه  
كما توهمه الزاعم ثم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها بثبوتها انتزاعا فكل  
موجود في الخارج لان الوجود في الخارج ما يكون به ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجوده متى يكون وجوده موجودا خارجا  
او ظاهرا لا يتنافاه بالوجود بالتساقي انضماميا يلزم وجود المنضم اليه قبل انضمامه وان اراد به نفي كون الالتصاف بالوجود خارجا  
مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم تثبت لها الوجود في الخارج اعتلالا انضماما ولا انتزاعا فلا تثبت لها الوجود الخارجي في حد  
نفسها اعتلالا اذ ثبت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالاتضمام اليها بالوصية الانتزاع منها فكيف يكون موجودا في الخارج  
على هذا التقدير واذ لم يمتد المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا لوجوده باو اذا فرض انها في  
الخارج بحيث يصح ان تثبت منها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجوده بالالتصاف بها بالوجود اذا الالتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية  
مع عدم الانتزاع وكون الخارج ظرفا لالتصاف عبارة عن كونه ظرفا لصدقته كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا لالتصاف للمهية بالوجود  
مع الاعتداف بكونه ظرفا لوجوده ثم ان كلمة قدس سرور في ان طرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر  
في الخارج والذين قد غفلوا ان يكون طرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذاتي فلا يصح ان يقال ثبت  
في حد نفسها الكان خارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذاتية لا في حد نفسها او يكون  
خارج ثبوتها بواجب فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون التصاف بالتساقي خارجيا وان لم يكن انضماميا  
ثم انه قدس سرور قال بعد هذا الكلام ما كان قيام الوجود بالممارسة وقبولها الاية من حيث هي وهداية في انما تثبت لها في العقل  
اقال لازم من زيادة على المهية في التصور لان الوجود العيني فالمهية متفردة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا التصافا موجبا لالتصاف  
في الخارج كما في التصاف بحسب السوا بل موجبا للتساقي ان بين ذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة  
خارجا في الخارج ولا تثبت التصاف بالوجود نيا فانه اذا اعتبر وجوده في الخارج فقد اخذ ما مع الكون به وليس له الا اعتبار  
شيانا في الكون او اعتبار التصاف فيه انتهى وهاهنا قول قدس سرور في شرح قول صاحب التجرير وقيامه للمهية من حيث  
هي في زيادة طيباني التصور على هرطقة صريح في ان مراد ان الوجود ليس صفة منسجمة الى الماهية في الخارج متما  
عنها فيه بل هو معنى شريح من نفس المهية فلا تناقض بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الدلائل والتصاف والتصاف

بين موصوفاتها بل لتصل بضرب من التحليل نيتزع الوجود عن الماهية وتصفها بفنئ هذه الملاحظة تحقيق قابل هي الماهية  
ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فلو وجدنا ما يكون زائدا على الماهية متنازعا عنها في  
تلك الملاحظة فالملاحظة هي طرف للاختياز بين الماهية والوجود لا انها طرف الصفات الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام  
على ان طرف الصفات الماهية بالوجود هو الذهن فنحن قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا الصفا فاموجبا  
للاختياز في الخارج كما في الصفات الجسم بالسواد بل موجبا للاختياز في الذهن لتسريح بان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في  
حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية والكان الاختياز بين الصفات والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية  
بذا وخرن على هذا الكلام العلامة القوشجي اول بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان ثبت لها امر في  
الخارج ولا يوجب في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج  
اعراض موجودة فيه والممنوع ذلك من كون الجزئية انما ثبت له في العقل ثانيا بانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان  
البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما ثبت له في العقل فيلزم ان  
يكون قيام الاعراض بمحالها ذهليا لا خارجيا اجاب لمحقق الدواني من الاول بانه ان كان ثبوت الحيثية لها في الذهن  
فالماهية من تلك الحيثية لم تكن الا في الذهن ضرورة فثبت لها من تلك الحيثية لا يذير عليها الا في الذهن التمثيل  
بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض للجزئيات في الخارج لا تعرض لها من حيث انها جزئية ولوعرضت لها من  
حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية عن الثاني بان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجدها  
لوجود البياض والسواد سابق على وجودها فتضعف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث  
هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال  
وفقا للمقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما ثبتت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج  
مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق  
عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا الكلام على فعله المقام ان مقصود السيد  
المحقق ان كان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية متنازعة عنها في الخارج وان اختياره عن الماهية  
انما هو في لحاظ الذهن فدعا عليه فلا ريب في ان الوجود لا يختار عن الماهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم  
العقل يلاحظها ويتزعم عنها الوجود ويصفها بالوجود فاما ما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها واختيازها  
بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها كما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها واختيازها



في التصور وعلى هذا الوجه ما اورد العلامة القويحي لان المقصود من هذا الكلام ليس اثبات ان الوجود لا يثبت للمهية  
 في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من  
 وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون الوجود صفة متميزة عنها في الخارج ولا مساع للتقص بالصفات لاقتضاها  
 لانها متميزة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها بل حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وان كان مقصود السيد  
 المحقق اثبات ان ظرف عرض الوجود للماهية هو ذاته كحاصل كلامه على هذا المحقق الذي ان وادى شك في ان  
 ايراد العلامة القويحي عليه وان الوجود ليس صفة منصفة الى الماهية فلا يعقل عروضا لشيء لا بمعنى صحة انتزاعه  
 وانتزاعه من نفس الماهية بل بزيادة امر عليها هي الموجودة في الخارج والذين وليس في المهية الموجودة في الخارج  
 او الذين امر لا على نفس الماهية فليس المقصود ان الوجود لقيام الوجود بالماهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية  
 وتكون الماهية منصفة الى الوجود فحينئذ ان الوجود ليس صفة منصفة اصلا لو كان صفة منصفة كان انضمامه الى الماهية  
 الوجود ضرورة ان سبق وجه انضمامه الى على انضمام المنضم اليه وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن المهية وصحة كون  
 المهية منسقة لا انتزاعا من ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي وان الماهية من حيث هي قابلة بالمعنى المذكور لكن  
 الماهية من حيث هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذين وليست هذه الماهية  
 لتقييده في الصديق بل هي عنوان لنفس الماهية لتعريفها فثبت له هذه الماهية ليس في العقل بل هو متقرر في  
 الخارج وهو نفس المهية فلا يلزم ان يكون عروضا للوجود ونفس المهية في العقل وشبهت هذه الماهية للمهية في مرتبة التعبير  
 والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون العنوان المعبر عنه بهذه الماهية في العقل لان يكون عروضا للوجود ذلك  
 المعنون في العقل فإيراد العلامة القويحي على السيد المحقق قدس سره واراد ما اجاب به عنه المحقق الذي ان مسدود فان كان  
 ثبوت الماهية للماهية في الذين في مرتبة التعبير مسلم لا يلزم منه ان لا يكون الماهية المعبرة عنها بهذه الماهية لاني لا  
 وقد بان ما ذكرنا ان ما تكلم الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان اودع الوجود الخارجي قائم بالماهية  
 تلك الماهية في الذين فيكون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذين او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالماهية  
 العارضة في الذين فيكون الاتصاف به ذاتيا او ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عرض الماهية لبادون  
 عرض الماهية لها هو الذين فظرف قيام الوجود بها هو الذين كذا في ذلك لان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي  
 انضمامها اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منصفة الى الماهية اصلا في نفس الامر لاني الذين ولا في الخارج وان اراد  
 به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية هي ما كانت مصححة للانتزاع ولا دخل في ذلك لخصوص الوجود الذي هو شرط

او شرط بل خصوص وجود الله تعالى ينافي صحة استزلاله او بعبارة اخرى واجب من الكل بالكلية بعض جلية الكاشية القديمة من  
 ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجي قائم بالمهية الحشوية المذكورة فقيام الوجود بها من طرف عرض الحشوية لها وظرف  
 حوضها بالماهية من طرف قيام الوجود بها هو الذي هو اما المقدمة الاولى فلا بد من قيام الوجود بالمهية من حيث هي  
 هي الا قيامها بها في طرف عرض من ندر حشوية لها واما المقدمة الثانية فدان عرض الحشوية للماهية لو كان في الخارج لكان شرط  
 بالوجود الخارجي بناء على قاعدة السهوية من ان عرض الحشوية للمهية مقدم على عرض الوجود الخارجي فيدور به الكلام ودرهم  
 في القائل ان الحق لا يخلو من سبب المحقق على الوجود من الاختلال اما اولها فلما عرفت من ان هذه الحشوية  
 انما هي في تعبئة العنود واما ثانيا فلان ما علم من طرف عرض الحشوية للماهية هو الذي هو فلا نعم ان ما يرضى  
 للماهية من هذه الحشوية يجب ان يكون طرف عرضها هو طرف عرض هذه الحشوية لها ليس ان طرف عرض الوجود الخارجي  
 لها عند قولنا هو الذي لا يلزم من ذلك ان يكون طرف عرضها من حيث الوجود الخارجي هو الذي هو اما ثانيا  
 فدان اني ما ذكر على قاعدة الفرضية بسبب تلك القاعدة لغت مائة حديث الحشوية وكفى ان يقال لو كان عرض الوجود  
 الخارجي سماوية في خارج كان فرما على وجودها في الخارج فيدور وتيسل فطرف عرضها هو الذي هو واما اربعا فلان  
 المحقق الذي في تلك القاعدة فلا بد من ان يقال ان المحقق موجه لكلامه السيد المحقق فيقول  
 بتلك القاعدة في انهم يبنوا كلامهم على ما لا يدري ما اذا ارادوا ان يعلموا قيام الوجود الخارجي بالماهية من حيث هي  
 فان ارادوا بان ماهية المطلقة لا بشرط الوجود والمعدم معروضة للوجود الخارجي وان الوجود الخارجي صفة قائمة بهما  
 الذين فيها غير معتدل اصلا اما اولها فدان الشخص بما هو شخص اي معروض للوجود الخارجي وليس بعبارة عن الماهية المطلقة  
 لا بشرط الوجود والمعدم كيف واذا اذنت لما به مطلقا عن الوجود كانت مطلقا عن الشخص في ضرورة مساواة الوجود والشخص فلم  
 يكن الشخص معروضا لوجوده الخارجي وما يتوهم من انه يمكن في الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي مثلا ثلثة اعتبارات احدها  
 بشرط الوجود واعتبارا بشرط الوجود واعتبارا بشرط كذا يمكن في الشخص كزيد مثلا فلهذا الاعتبار بالقياس الى  
 الوجود الخارجي فالمعروض للوجود الخارجي هو الشخص لا بشرط الوجود الخارجي فسطوة ظاهرة البطلان اذا شخص لا يمكن اعتبارها  
 عينا عن الوجود الخارجي فان ذلك هو بعينه اعتبارا عن الشخص واما ثانيا فلاننا نسوق الكلام في عرض الوجود الخارجي  
 بل الوجود المطلق مدات الحق الا بعدة بسيطة فلا شك في انها متصفة بالوجود الخارجي وبالوجود المطلق ولا يمكن اعتبارها  
 مطلقة عن الوجود لا شخص فكيف يمكن ان يقال بذاك ان الوجود قائم بالمهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فان قلت الوجود  
 بعينه سبحانه فليس ذاك الحق المقدم متصفة به وليس الوجود اعتبارا لها قلت الكلام مبنيا في الوجود لا ان تراعى باعتراف

بولاه العلم ولا ريب في ان الوجود لا يتزاعى ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هؤلاء فلا سبيل الى انكار القضاة فيها به وعرفه  
 لها واما ثالث فلان الوجود الخارجي لا يتزاعى عن الهية الوجود في الذهن وليس الوجود صفة انفسا بية فلا معنى لقيام  
 الوجود الخارجي بها في الذهن لان القيام اما استراخي او انضمامي وكلها ما بهما منتف وليس للقيام وراة من التقسيم قسم  
 ثالث يتصور فيا نحن فيه وان اردوا ان الوجود في الخارج امر واحد كهيئة الذهن الى جهة ووجوده خارجي وليصف الهية بالوجود  
 فاجب في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر مقول كمن لا ينس ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن الهية  
 من حيث هي في الحكم بقياس الهية من حيث هي في ذات باطل على ان هذا ما يولي مرتبة الحكمية الذهنية والكلام في  
 تعريف الانقسام بحسب المصادق وبالحجة فكلام السيد المحقق لم يفصل بعد ولعل غيري يحيله وقد لحي بما ذكرنا ان ما اورد  
 العلامة السقونجي اوله على السيد المحقق لا دفع له واما ما اورد به العلامة في اثبات الايراد من التمثيل بالجزئ فان ريد بالجزئ  
 الصورة الذهنية التي لا تكون ظلالا للكثير من فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئ بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في  
 الخارج اخر من موجهة فيه ذكره في العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للتمثيل له وان ريد بالجزئ الشخص المتعين فلا ريب في  
 انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققنا فيما سبق معصفا فلا يصح قول  
 العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجود عدم مطابقة هذا التمثيل  
 فغير محصل لانه ان ارد بالجزئ المعنى الاول كما صرح به في الهدية فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعبر عن الجزئيات في  
 الخارج ما تعرضت من حيث انها جزئية اذ الجزئ بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج ما به ميثية  
 كانت وان ارد بالمعنى الثاني فلا يصح قوله لو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض عارضة لان الشخص المتعين  
 يعرضه بالاشخص متعين عوارض خارجية قطعا واما لا يرد الثاني الذي اورد به العلامة على العوارض الانضمامية كالسواد  
 والبياض وغيره لان عوارض الانضمامية والانقسام بها فرع وجود الموصوف بوجودهم سابق على ابياض الانقسام بحسب البياض فلم يوصف  
 في الخارج مرتبة سابقة على البياض ليس الموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية  
 على الموصوف قياسي مع العارض نعم لا يستلزم بالفرق ان لا يكون الانقسام بالوجود انضماميا خارجيا لان يكون الانقسام الانضمامي استراخي  
 خارجيا حتى ثبت بخلاف الانقسام بالوجود مطلقا هو الذهن اما افاده المحقق الدواني في جواب النقص من ان الماهية من حيث هي هي  
 بالشرط الوجود العملي لا توجد في الخارج الوجود العارض لانه ليس للماهية في الخلق مرتبة سابقة على مرتبة وجوده فلا يكون حيثية الاطلاق عن وجود  
 وعدم ثابتة لها في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن  
 ساهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا يكون في الخارج معروضه للوجود فلا يتم بياضا الا اذا ثبت ان كل عارض خارجي

بمعنى مدرك

يجب ان يكون لمعرضه مرتبة سابقة عليه في الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضروري ان كل عارض خارجي انضمامي يجب ان يكون لمعرضه في الخارج مرتبة سابقة عليه في الوجود الخارجي وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون لمعرضه مرتبة سابقة عليه ان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق ان الفرق لا يجب ان يكون الاختلاف بالوجود انضماميا فلا يكون الاختلاف قابلا اصلا كما هو معنى الحق في انشاؤه تعالى كما يتبين بهذا الكلام قول الثاني قال لعامة تعوذي من ان طرفي ذلك الوجود المطلق والوجود الخارجي ينفصلان في الوجود في الخارج كما يعبر عن الماهية من حيث هي في الماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس به الماهية الموجودة في الذهن فليس الموجود من المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل مثلا الاشتباه انهم لما قالوا ان صفات الماهية بالوجود ليس الصفا خارجيا كالصفات انهم بالسياسة لموجب ان الصفا باعقل وليس كذلك فان الصفات هي الوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود الماهية من حيث هي في الماهية الموجودة في الذهن وقال ايضا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعبر عن الماهية عند وجودها في العقل وان لم يكن الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعبر عن ماهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعبر عن الماهية في نفس الامر في الخارج بذلك كما هو لنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات الانضمامية كما عرفت وبهذا العلامة مقترن بذلك فليس معنى عودته شيء الا صحة انتماء من ذلك الشيء وكون ذلك الشيء متشابه لانتماءه فوجوده خارجي عارض للماهية الموجودة في الخارج والوجود الذي سبني عارض للماهية الموجودة في الذهن والوجود المطلق عارض للماهية الموجودة في نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجي على نفسه الوجود المطلق على نفسه اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عودته على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المستمرة عن نفس الماهية بل لا زيادة امرها ونفس الماهية هي الماهية الموجودة في الذهن او في الخارج او في نفس الامر وليس في الماهية الموجودة وازداد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة قال لا تصاف بالوجود الخارجي الصفات انما هي خارجية وان لم يكن كالصفات انهم بالبياض من حيث ان البياض صفة منصفة الى الجسم والوجود ليس صفة منصفة الى الماهية نعم وجوده الخارجي لا يعبر عن الماهية الموجودة في الذهن فان الماهية الموجودة في الذهن ليست صفة انتماء بها عن الوجود الخارجي واما ان من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هي ان الماهية ان الموصوف به نفس الماهية وانها نفسها بل امرها مصداق له فمتشابه لانتماءه فليس يمكن الموصوف بالوجود الخارجي هي نفس الماهية التي هي موجودة في الخارج فيكون الاختلاف بالوجود الخارجي الصفا خارجيا وان اردوا ان الموصوف به وامتزاجه في الماهية من حيث هي هي ثم من ان تكون متفردة في الخارج او في الذهن فذلك في الوجود المطلق مسلم وفي الوجود الذي هي

واللهي ممل بطل فان المتقوني الذين ليس مشاء لا تتلغ لوجودها خارجي وكذا المتقوني الخارج ليس مصححا لتزاع  
 لوجوده الذاتي وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجوده في العقل باطل لان الماهية عند وجوده في العقل  
 مصححة لان تميزها الوجود المستحق وبها معنى غرض الوجود للماهية فالوجود المطلق قد يعرض للماهية عند وجوده في الخارج  
 وقد يعرض للماهية عند وجوده في العقل فالانسان به قد تحقق في ضمن الانصاف الخارج كما في انصاف الاعيان بالوجود  
 وقد تحقق في ضمن الانصاف التي هي كما في انصاف الصور بالوجود وبالجملة فكون نفس الامر ظرف الانصاف بالوجود المطلق  
 صحيح لكن سئل كون الخارج في انصاف بالوجود خارج غير صحيح واعتراض المعلق الدواني على هذا لعلامة بوجوده الاول  
 انه اذ كان انصاف الماهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال او في الذهن فمخصوص الوجود الذهني فيه دخل  
 فيكون من العقولات الثانية روجه حالة الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض للماهية في الخارج شاني  
 على قوله لا يلزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام الوجود بها في الخارج لا  
 ما ذكره وانما قلنا ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للماهية عند وجوده في العقل حتى يكون الوجود  
 الخارجي من العوارض العقلية لانه ان يكون ماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي  
 بها على هذا التقدير انها موجودة في العقل وجوده في العقل قد يتاخر عن وجوده في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل  
 قيام الوجود بها فالتعقل هو الماهيات في العقل العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيكون عرض الوجود الخارجي لها عند وجودها  
 العقل العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت نسوق الكلام في عروض الوجود  
 الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجوده في العقل الاول في الخارج مسبوقه بعروض الوجود الخارجي له  
 عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على اننا نسوق الكلام سنفه  
 عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مادي فيستحيل وجوده في العقل المجرد فلا تمشي القول بتقدم وجوده في العقل على  
 كونه موجودا في الخارج وبالجملة فاللازم ذكره العلامة لا ما فهمه المعلق ولعل المعلق فهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج  
 لو كان عارضا للماهية عند وجوده في العقل كان فرعاً على وجوده على قاعدة الفرعية فيلزم كون الماهية موجودة قبل قيام  
 الوجود بها فاعتراضه عليه بان اللازم وجوده في العقل قبل قيام الوجود بها في الخارج فلا يلزم تقدمه على نفسه بل سئل  
 لفهم اورده عليه ايضا ان مثل المحدث الذي ذكره في نفسه قد يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر ايضا وانما خبر بان خبره  
 يتجه على ما فهمه لا على ما قررنا به كلام العلامة واسد سلم بآراء عباد ما توهم لبعض من ان بطلان اللازم منسوج اذ الموجودية ليست  
 بقيام الوجود للماهية فيكون كونه موجودا قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الوجودية وليس

على إطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عن قريب تفصيل ذلك الثالث أنهم قسموا أعراض الماهية إلى ثلاثة أقسام  
الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا عرضية خصوص احد الوجودين في عروضها الثاني ما يكون عارضا لها  
بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا بها بحسب الوجود لذاتي ولا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من قسم الاول  
لانه لا يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن لاسيما القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث وان لم يكن القسم الثالث  
وكونه عارضا به من حيث هي للماهية الموجودة في ذاته يعني ان الوجود في الذهن ليس قيد للموضوع بحيث تقتضي القسمة وصفية لانها في  
كون عروضه في الذهن معنى ان الوجود الذي هو معنى الكلام في معنى كون الانقسام بالوجود الخارجي بحسب حاج فان ذلك يقتضي  
تقدم الوجود في معنى على الذات تعلم ان هذا الكلام كان ارسيا مبتدئا على غير ان علامته القوشمي بان الوجود الخارجي لا يمكن وعندها ما هي في  
الخارج في مولاها فالمتى ان الوجود الخارجي ما هي للماهيات في الخارج ولا توافقه بل ما هي للماهية من حيث هي في الخارج فبني على انه تخيل ان تمام كلام  
العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذي هو قيد للمعرض ليس كذلك فان الوجود الذي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود في سوا جيل الوجود  
الذي هو قيد للمعرض في الخارج من ان يوصف في القسمة الوصفية يكون قيد للمعرض غير سديد لا يجب في القسمة الوصفية الوصفية  
الوصف قيد للمعرض فان تحرك الاصابع مشد ثابت لذات الاشياء فان كان كما تبادر للانسان القيد المكتسبة وتجزئة كون عرض  
الوجود الخارجي في الذهن معنى ان الوجود الذي هو معنى العرض من ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذي هي ليست صحيحة  
لا تتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذي هو معنى العرض الماهية به معا صرح عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الانقسام  
الثلاثة للمعارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا لشيء في نفس الامر لانه لا خارجا فاعني غاية  
الاستقواء لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحت معنى كما سيلوح عن قريب ان هذا لقادى ولجميع من قبل العلامة القوشمي واعتراه بان  
الوجود الخارجي ما هي للماهيات في نفس الامر فان هذا تحت اقسام الثلاثة ثم ان العلامة القوشمي اعتمد في نفس كون الوجود  
قاسما بانه ما هي به سبب خارج على ما سبق فلك من سبب المحقق من ان ثبوت شيء آخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهاب  
قد ثبت وان خارجا فجا وقد سبق منا ان هذا غاية على ان الوجود ليس صفة منفصلة للماهية في الخارج فان انضمام شيء  
الى شيء فرع ثبوت المنضم اليه لهية واما ان ثبوت شيء مطلقا سوا كان معنى انضمامه اليه ومعنى صحة التزام منه فرع ثبوت  
المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يشبهون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه واضح بده كلكية لزوم ان يكون  
هو من الوجود لانه ما هي بحسب نفس الامر لانه لا ثبوت شيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على  
الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعرض الوجود للماهية في نفس الامر وتجزئة ان يكون عروض الوجود الخارجي  
لهية موقوف على وجهه في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوف على عرض الوجود لها في ذهن آخر وكذا الى نهاية



ولا يتحمل التسلسل في اذ ذهاب التماثلية لحوال ان لا يكون منها ترتيب جبروت لا يستحق ان يصحح اليه انما نسوق الكلام في حوض  
 الوجود الخارجى ان يكون موقوف على وجوده باسابقه ولا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية القائمة بفرعية ثبوت شئ  
 على ثبوت المثبت لا قد كان بناء الكلام عليها وعلى الاول فالاول ان يكون وجوده السابق في الخارج او في الذهن لا يتحمل  
 في الثاني فتبين الاول فعل تقدير تسليم تلك القاعدة لا محيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجى على نفسه سواء قبل بان قيام وجوده  
 بالمهية في الخارج او قبل بان قيامه بباقي نفس الامر على ان القول بكون موجودية شئ في الخارج او في ذهن من اذ ذهاب موقوفة  
 على سوية سابقه في ذهنه ليس تحت معنى لان تعدد الموجودات يستلزم تعدد الموجودات بدسبة فالوجود الخارجى ليس هو  
 الموجود الذى يعينه لا موجود في ذهنه هو الموجود في ذهن آخر بعينه لا بطلت له الوجود الخارجى ليس يمكن ان يكون هو موجود  
 في ذهنه والمثبت له الموجود في ذهنه باله يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر مقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون  
 مثبت له نفسه بتا قبل ثبوت ما ثبت له مع ان هذا التجوز لا يصح من قبل العدة القويشى الذى معه الكلام لانه قائل بان  
 الوجود في الخارج لا يعين المهية الموجود في الذهن فاما مع ان لا تنابى للاذبان باطل بالبراهين وتجوز كثر الموجودات للماهية  
 الواحدة في ذهن واحد فلاف البداية القطرية دسبت ان بعض اللوهم من ان الموجودية في الخارج غير الانصاف بالوجود  
 الخارجى مقتضى القاعدة هو ان الانصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لان وجودية شئ في الخارج فرع ثبوت ليس له معنى اذ لا ينشأ  
 بالوجود الخارجى هو الموجودية في الخارج ولو خرج للانصاف معنى آخر فالكلام فيه وسيأتى التفصيل ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى  
 اسقول ان لث ما افادوا لمحقق الدواني هو الذى اكب عليه المتأخرون كمال انصاف شئ باخرى نحو من الوجود وان وجب  
 ان يتأخر عن انصافه بذلك نحو من الوجود لث ان لا يكون نفس الامر فانه انصاف الوجود في نفس الامر لا تقدم على نفسه او  
 تسلسل وان لم يحجب تأخره لم يتم الدليل على ان الانصاف بالوجود الخارجى ليس في الخارج ولا يعمى عن ذلك الا بان  
 يقال لمعتبر في الوجود الذى هو طرف الانصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز  
 الوجود الخارجى عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذى هو ولكن تتأخر عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر لا يتقل  
 ان يعتبر الماهية بدون مدخل الوجود في وجود الماهية في نفس الامر متارة بحسب الوجود عن الوجود في نفس الامر فكان  
 غير متارة بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر لث انتهى ثم قال لتحقيق ان الوجود كما يتزعم العقل من الماهية لا يصعب  
 في مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المشتقات معقولات ثمانية او بعضها وبل يمتاز ما هو منها مقبول  
 ثمانى ما ليس قلت بل بعضها وهو يكون الانصاف به بحسب الوجود الذى هو ثم لا شك في كون الانصاف بالكلية لفظا  
 بحسب الوجود الذى هو لان ان الانصاف بالعمى والفقوة مثلا بحسب الوجود الخارجى اذ الوجود ان شرطان له صافين

المحال عليه تحلل الفاعل لقول وجب في ذهن فضايلها ووجه في الخارج فضايلها فادعى لكن في نفس الوجودين الكمال  
 كما مر الباشارة ولو اشتبه في الوجود الذي هو طرف الالتصاف تقدم على الالتصاف لظهور الالتصاف بالوجود الخارجي ليس  
 بحسب خلقه لكن لزم ان يكون الالتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر تقدم بشئ على نفسه ان اكتفى بمجرد كونه متعلقا  
 عن ماهيته موجودة بذلك لوجودهم ان يكون له تصاف بالوجود في بحسب الخارج فانه متزعم عن الماهية الموجودة  
 في الخارج في الوجود كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه حكم كون الالتصاف مستلزما لانه انما هو الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحوس  
 بوجوده في ذلك معارض ونحوه ان ماهية في الوجود خارجي فمطلوب بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر  
 وكذا في الوجود بالحق فمطلوب بحسب غرضه ان يكون للعقل ان ينفذ غير متعلق بشئ من العوارض فيكون في هذا الاعتبار معرى عن جميع  
 العوارض حتى عن هذا بقية فمطلوب في الوجود طرف الالتصاف به وهو نحو من انما هو وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا  
 بنحو من الوجود مقدم على سائر الالتصافات فمطلوب تقدم الحكم لاننا نقول بظهور هذا النحو لا تقدم له على نفسه الالتصاف  
 بل تقدم في هذا النحو فاصح شئنا ان تقدم بين هذا التفصيل تبين ان حرو من الوجود في نفس الامر ليس كعروض غير الوجود من  
 فان طرف الالتصاف بهما معا بل هو تقدم عليها بخلاف طرف الالتصاف به فانه ذاته باعتبارها كمالا علميا انتهى وقد اختلف  
 المتأخرين في كلامهم في كل واحد من اعتبار في طرف الالتصاف بالعارض ان يتأخر المعروض في الوجود وانما هو طرف الالتصاف بالعارض  
 فيعلم على ان يكون طرف الالتصاف بالضرورية حاجية كالمعقولة وهي التي يخرج في موصوفاتها لا تتأخر عنها في الخارج وليس في الخارج موجودا ان  
 الموصوفات والصفة ضرورية ان الصفات المتزمنة لا وجود لها وادرجه موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه لنفس على  
 ان طرف الالتصاف بالفوقية والعمى مشدود بالخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المتعبر في طرف الالتصاف عدم الخلط  
 اي التميز بين الصفة والموصوف فيكون لا يكون الالتصاف بالعمى مثالي في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في  
 الخارج فان التميز في الخارج بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متمازا عن وجود الآخر فعلم بذلك ليس  
 مراده بالامتياز عدم الخلط ما هو المتباين منها فقال بعض نظري كذا مراد بالامتياز عدم الخلط ان لا يكون يحصل المعروض  
 ونفسه في طرف الالتصاف والعروض بذلك عارض وان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصيل الماهية في الخارج بدون  
 فلهذا لم يخرق التصاف الماهية به وجوده في الخارج انتهى ولعل هذا في الخارج في شئ متعلق على قوله ان كان طرف  
 الالتصاف بهما من حيث قال تعالى بحق الدواني ما حاصله ان معتبر في الوجود الذي هو طرف الالتصاف ان يتأخر  
 الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف من ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا في طرف الخلط والتعريف  
 في غير الماهية عن الوجود والمركب متميزان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريفه من الوصف لم يكن فيه التعريف

بطلانه في نفسه انتهى اذ حاصله ان المراد بالتمييز ان لا يكون تحصل الموصوف في طرف الالتصاف بذلك العارض حتى لو فرض تعريته  
 عن العارض لم يكن فيه بطلانه في نفسه وبناء على هذا قال في بحث التصديقات ان التصاف المهيته بالوجود نحو مما لا يتميز  
 عنها في طرف التزاعلي ذهبي اذ ليس في بعض خصوص حال بها يقع انتزاع عنها بل هناك خلط بحيث لان الالتصاف  
 ليس في المهيته في طرفه بين الصفة والموصوف بمعنى انه يكون في طرف الالتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم  
 بطلانه فيه المماثلة بالقياس الى الوجود وكل ما يتصل به في طرف ليست كذلك في ذلك الطرف نعم هي كذلك في  
 الله بن تحصله بالوجود الذي هو طرف التصاف بالانتماء انتهى وقال بعضهم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان  
 يكون الموصوف في مرتبة من مراتب ذلك الوجود الذي جعل طرف الالتصاف مجردا عن الوصف عارضا عنه غير موصوف  
 كما في التصاف بحسب السواد والعنى فانه يكون في مرتبة من مراتب وجوده التي هي مجرد عن السواد والعنى غير موصوف  
 بما يتصل بالالتصاف بالوجود اذ ليست المماثلة في مرتبة من مراتب الوجود الخارج مجردة عنه غير موصوفة به فلا يكون طرف  
 الالتصاف به هو الخارج بذلكه انما هو المحقق الذي انما يتلوه لنا فيه كبر ما اولافذين المحقق نفسه تحقق ان الالتصاف  
 بالوجود انتزاعي وحق ان طرف الالتصاف هو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه قال في موضع من فائده  
 القدسية معنى كون الخلق اوله من طرف الالتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احد ما مشار لصحة انتزاع العقل ذلك  
 الالتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر بمطابقة الحكم اول المطابقة له  
 فقد تحقق باعترافه ان طرف الالتصاف بالوجود هو طرف مطابق الحكم به ومشار صحة انتزاع الالتصاف به وقد عرفت ان  
 مطابق الحكم بالوجود ومشار انتزاع الالتصاف به بنفس المماثلة المستقر في الخارج او في الذهن في  
 المحقق معترف بذلك ايضا حيث قال في موضع من الحاشية القدسية التحقيق انه ليس في الخارج مثلا لا المماثلة من  
 دون ان يكون هناك الامر لمسمى بالوجود ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر وليست به مطابق الحكم  
 به صدق بوعين تلك المهيته العينية كما ينتزع من زيد مثلا الف به ويحكم بان الانسانية ثابتة له في الواقع مع ان  
 صدق الحكم ومطابقة ليس الا ذات زيد وليس عليه الوجود في الذهن انتهى فلما اعترف بهذا المحقق بان طرف الالتصاف  
 هو طرف صدق ومطابق الحكم به وطرف صدق الموجودية في الخارج يعني المهيته الموجودة في الخارج والهيته العينية  
 هو ان يكون في الخارج كونه طرف الالتصاف بالوجود الذي هو الخارج في الخارج والمماثلة فانه ان اراد بشرط التماثل  
 ويحط بالوجود في الوجود الذي هو طرف الالتصاف به ما به المتبدي منه اعني ان يكون المعروض والعارض في طرف  
 التصاف مجردين متمايزين لزم ان لا يكون طرف الالتصاف باخرية والعنى وسائر انتزاعات هو الخارج كما بهنا

عليه ان اردبه ان لا يكون يحصل المعروض، تقوم في ظرف الانقسام العنوني بالعارض وان يكون المعروض بحيث لو  
فرض نعتية عن العارض في ظرف الانقسام لم يلزم البطء في نفسه ان يكون الموصوف في مرتبة من مراتب الوجود الذي  
هو ظرف الانقسام مجردا عن الوصف على اختلاف في تفسير كلامه لزم ان لا يكون ظرف الانقسام البيولي بالصورة المطلقة بحيث  
التي هي خادمة شرعية لعلة البيولي هو انما يحتاج ان يحصل البيولي وتقوم بها في الوجود خارجي بالصورة المطلقة بحيث يفرض  
تقري البيولي منها بل انما يتكلم مرتبة من مراتب الوجود خارجي البيولي يكون البيولي في تلك المرتبة  
سارية عن الصورة المطلقة غير موصوفة بها والذم باطل ضرورة ان انقسام البيولي بالصورة المطلقة انقسام خارجي  
وقال لا يمتنع من ان انقسام البيولي بالصورة من حيث انها صورة متضمنة من وجودها الخارجي وان كان متنازعا عن  
وجوده الذي ينبغي وبذلك انقسام ليس في الخارج وانقسامها بالصورة من حيث انها متعينة متنازعا عن وجودها الذي يحصل  
رجع الى التزام ان انقسام البيولي بالصورة المطلقة انقسام ذاتي في ذاتها سقوط لان المشائية قد نفى على ان  
الصورة المطلقة في انما هي شرعية لعلة الوجود خارجي البيولي وان البيولي وصورة المطلقة متنازعا في الوجود  
خارجي وان لا يلزم انما هو لاجل كون الصورة المطلقة شرعية لعلة البيولي وكون البيولي علة قابلة لما يلزم وجود  
الصورة كاستنساخها وان البيولي امر بالتعدد لا يتصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان كل ذلك ليس انما يجب  
الوجود الخارجي وكذا قال لا يمتنع في موضع آخر من ان علة البيولي نفس الصورة المطلقة وانقسام البيولي بها متنازعا  
عن البيولي لانه في ذاتها انما هي فعل لان البيولي انما تكون متضمنة بالصورة المطلقة التي هي علة لها لا يكون البيولي في  
الخارج مرتبة يكون هي غير متضمنة فيها بالصورة فلهذا انقسامها بها خارجيا وان يكون متضمنة بها فتكون الصورة المطلقة غير  
حالة في البيولي ازدهلت فيها كانت متضمنة لها فلهذا يكون الصورة انما هي متضمنة فيها لما حققنا في شرح كتابنا الموسوم بالخروج  
العالى في تحقيق كنه العالى من ان حلول الوجودية الشخصية في كل عبارة عن صلب الطبيعة المرسله فيه وايضا المشائية قائم  
بان هذا الصورة الجسمية في بيوتها انما هو لاجل انها ذاتية بنفس طبيعتها اليها فلهذا انقسام لان يكون طبيعة الصورة موجودة حيز  
كبرى قائمة بنفسها والصورة الخاصة قائمه بالبيولي موجودة فيها بوجودها في كنهها من الوجود من الوجود من الوجود  
ولهذا انقسام انقسام تضيق عنه في البحث فظهر ان سبيل في انقسام الانقسام البيولي بالصورة المطلقة والا الى انما كانت  
الانقسام البيولي بها انقسام خارجي لان انقسام من قبل يمتنع في جوابه في الاول والثاني ان شرط انقسام المعروض عن  
منه من انما هو في ظرف الانقسام ذاته في انقسام الانقسام والانقسام البيولي بالصورة انقسام انشائي  
وتمايز من الموصوف والصفة في الوجود في الانقسام الانشائي فيجب ان يكون من انقسام الانقسام في بعض المتنازعين من ان

الانقسام البسيط بالصورة المطلقة انشراعى ليس له معنى اذ لا معنى لانشراعى الصورة المطلقة عن البسيط فتأخر وجودها واما  
 انشاؤها فادومولا فاقم الحكماء من ان النكاح مقصوده انما ينسب على ان الانقسام هو ان يكون الموصوف في ظرف انفس  
 غير مخلوط بالوصف فلا مشقة في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يعنى شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكايته  
 عن ظرف الذين حتى يكون المقضية المعقودة به ذهنية كما يزعم هذا المحقق اذ هذا اللغز التحليل ليس محليا عنه ومطابقا  
 لهذا الحكم بل مطابقا لى الحقيقة الموجودة في الخارج والى ان مقصوده ان ظرف الانقسام بالمعنى الذى ذكره هو المحلى عنه  
 ملغى فاذ لك ممنوع بل باطل فان هذا الملاحظة التحليلية انما هى في مرتبة النحائية واما ما لا يدعى بالباست  
 على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الانقسام حتى يتجلى الى النكاحات البتة لمجمل ظرف  
 الانقسام بالوجود هو الذين فان توهم انه لما كان الانقسام عبارة عن ان يصف العقل لمية بالوجود فاما يصعبها  
 العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل لمية مجردة عن الوجود والوجود متخارا عن لمية حتى يصعبها  
 به فاذ لك ان يجب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الانقسام بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه لوصف العقل  
 واما الانقسام بالمعنى الذى ذكره فوامر اعتبارى اصطلاحى لا مشقة فيه ولا نزاع وسيأتى تفصيل هذا التوهم مفصلا ان شاء الله  
 تعالى وان توهم ان الانقسام حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف اى على عنها والعقل حكيم بان الخلو عنها لا بد وان  
 سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الانقسام هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجود يكون  
 هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الانقسام بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الانقسام بها المرتبة  
 السابقة عليها التى هى مرتبة الخلو عنها قلنا كون الانقسام عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم  
 من الانقسام وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه ولا يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الانقسام وهو ان يكون الموصوف نشا لى  
 ان ينشأ عن الصفة وهو لا يستدعى ان يكون الموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الانقسام لما كان عبارة  
 عن انضمام الصفة الى الموصوف اى على عنها فمرتبة الانضمام اى ان تجعل ظرف الانقسام من مرتبة الخلو والاطلاق اذ  
 ليست الصفة ولا الانقسام في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هى ظرف الانقسام بها وسيأتى لذلك زيادة توضيح  
 واما ما قلناه ان الوجود يكون ظرف الانقسام بالوجود هو اعتبار العقل ملاظفة ان للماهية تكون موجودة في الخارج  
 وفي نفس الامر باعتبار العقل ملاظفة فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل ملاظفة في موجودية المحتال في  
 الخارج ونفس الامر بهذه وان اردت بحقة الاصطلاح على تسمية الملاحظة التى يكون الماهية فيها غير مفعولة بالوجود بظرف  
 الانقسام وان كان انقسام الماهيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار لا يتوقف عليها فمع

ان يذم من لا يتصور على هذا النزاع المشهور من ان الصفات شئ بشئ في اي ظرف هو فرع ثبوت موضوع في ذلك  
 الطرفا وشكهم في ذلك الطرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف الصفات على هذه الملاحظة بغير الالزام وكون  
 الحق في موجوده في الواقع والخارج متصفة بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامور ان لم يسم الواقع والخارج بظرف الصفات  
 وبذلك لا يراو كانه راجع الى ان لا يوافق ما ذكره لزم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفعا بالوجود سواء اذ لا يمكن  
 تعريته عن وجوده الخارجي في شئ من الظروف والملاحظة بعض وجود ذات الحق المقدسة غير مخلوط بالوجود فعدمه يعني شيئا  
 والكلام في ظرف الصفات ثبوت المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا الصفات هناك قلت الكلام في الوجود  
 لمصدره المشترك وهو ليس عيناً شئ من المحتاج فصل عن حقيقة الحق المقدسة المتعالية واما ما جاء في ان  
 كما يعترف به المحقق منحصراً في الانتهائي والانتزاعي فالماهية المعروفة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت معوضة لوجود  
 الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي متزاعاً عنها او متزاعاً اليها وظاهر ان الوجود الخارجي ينتزع عن الماهية  
 الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود كما حصل في العقل قوله بالعقل ان  
 بالماهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معوضة للوجود الخارجي ومتصفة به اما ما قلنا ان التعري  
 عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين اخترعوه فلو كان ظرف الصفات الماهية بالوجود لا اعتبار  
 الا بغيره كان الصفات باقية غير مطابق لنفس الامر فان قيل ظرف الصفات الماهية بالوجود الملاحظة التي يعتبر فيها الماهية  
 مجردة عن ذلك لوجودها الخاص وان كانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود في نفس الامر والتجرد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب  
 نفس الامر لكن التجرد عن بعضها يمكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف الصفات تلك الملاحظة التي اختبرت في الماهية  
 مجردة عن الوجود الخاص كون الصفات اختراعي غير مطابق لنفس الامر قلنا بما مع انه لا يصلح توجيهها بغير المحقق لانه موضح  
 بتعري الماهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجدي نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص ايضا هو بحسب اعتبار  
 الذين الماهية مجردة عن الوجود الخاص لا تصير مجردة عنه في نفس الامر فاما ما قيل من ان ظرف الصفات الماهية بالوجود  
 في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اختبرت الماهية فيها مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود  
 وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود المطلق لا يجوز بحسب نفس الامر فقلنا ان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد  
 عن الوجود المطلق كلاهما بيان في عدم كونها بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذين فقدوا فيل من قبل الحق ان  
 لا اعتبار الذي حكم بكونه اختراعياً محقق في نفس الامر ونحو من اختار وجوداً ماهية فيكون الصفات له من غير الاعتبار  
 او اختياراً اختراعياً غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار وبهذه الملاحظة جهات جهة ان نريد ملاحظة نحو من اختار



الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها ووجهه خصوص تلك الملاحظة فهي بالجهة الاولى والجهة الثانية ونحو من الخارج  
 المبهية في نفس الامر وليست طرفا لا نقصان بالمعنى الذي نرى به المحقق اذ المبهية الموجودة في الملاحظة بهذا الوجه غير  
 عن جميع العوارض بل عن الوجود بل هي مخلوطة بالوجود الخارجي وهي بالجهة الثانية طرف لا نقصان بالمعنى الذي نرى به  
 اذ الماهية في الملاحظة بهذا الوجه معزولة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من جهة الجهة ليست من أي طرف  
 الا من يربى من هذه الجهة من مقدمات الله من تقاطعها واما ما ساقطان للمحقق قال في هذا المقام بعد نقل عن بعض  
 ما اوردوه على ذلك من ان صحة الانتزاع ليست ثبوت ولا انقضاء ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف  
 في نفس الامر ان لم يكن الوصف موجودا في الخارج فمعنى ان نقصان ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج و  
 في نفس الامر صحة الانتزاع تدل على هشجوت في نفس الامر ولا صرخاني عدة مواضع بان هذا النقصان لا ينقص  
 صحة الانتزاع ولم نقل انه عين صحة الانتزاع والضرورة شاهدة بان الموجود له نقصان بالوجود والاعمال والنقصان بالوجود  
 هذا كله لا ريب في ان الوجود الخارجي منتزاع عن المبهية الخارجية فصحته انتزاعا عنها تدل على ثبوت الوجود لها  
 في الخارج وهذا معنى النقصان باعتباره فكيف لا يكون الخارج طرف لا نقصان بالوجود الخارجي واما ما ساقطان مرتبة  
 المبهية معزولة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق طرفا لا نقصان بالوجود تحتل معنيين الاول مرتبة المبهية المعروفة للعوارض  
 السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة المعروض من المبهية المعروفة عن جميع العوارض بهذا المعنى  
 عن نفس المبهية وهي كما انها موجودة في الملاحظة والله من موجوده في الخارج ومتضمنة في الخارج بالوجود فمعنى نقصانها  
 في الخارج بالوجود ولا ينافي نقصانها في الخارج بالوجود سبق المعروض على العارض والمنشع منه على المنتزع  
 الثاني مرتبة الماهية التي اعتبر فيها التجرد وتغري عن جميع العوارض فهي عبارة عن المبهية المجردة التي هي من المستحيلات  
 العقلية فلا معنى يجعل في المرتبة طرفا لا نقصان بالوجود وبالجهة فكلام هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل مفاه ولا يفهم  
 وعلى اسكان انظر في نفسي الى وجه خرم الاختلال تركنا بالاله ثم ناقدا شرفنا في غلظ ذكرنا لا نقول هذا المحقق الى قول  
 اخرا بما كانها مستنبط من كلامه اشرفنا اجالا الى وجهه فلا با فليكن ان ذكرنا تفصيلا وبين ما يتعلق بها جردا وتعد يد نقول  
 تحتل بعض السامعين ان لا نقصان والعروض عبارة عن تضام الوصف الى للموصوف والوجود ليس منضمنا الى الماهية  
 الخارج اذ ليس في الخارج له مبهية ثم العقل يضرب من تحليل منتزاع عنها الوجود ولتبره وحفا لها فيكون طرف نقصان مبهية  
 بالوجود وبمعرض الوجود لها هو ما اعتقل به التحليل باطل ما اول فلما عرفت من ان طرف الانقصان هو طرف ساقط المحكي  
 عنه لا حذف محكاية وحكاية العقل طرف محكاية المحكي عنه واما ثانيا فلان ما ذكرنا في جميع الانتزاعات والعدسيات

[illegible]

من كان لا يكتفي بمصحح النزاع الوجودي وشارع ومطابق الحكم لم يراع عينا وان يكون مصحح نزاعه وحصل الوجود له سني حتى يكون شفا  
 به نزاعا حيا وحيويا لا يكون القضية المعقودة به خارجية ومصحح نزاع الوجود الخارجي بمصدق الاتصاف بنفس لما يتيه بهوتية المستقرة في  
 عين من دل ان يكون فيه دخل للوجود الذي وملاحظة الذين فكما ان مشار النزاع الفوقية ولعمري اعني ولما ان الاتصاف بما  
 نزاعا حيا فاجبا كذلك فمثل نزاع الوجود الذي رجي امر عيني والاتصاف بنزاع في غاية الامكان مشار النزاع الفوقية ولعمري بحقيقة معينة  
 مع امرائهم على تنجوسه يا وشارع النزاع الوجود الذي نفس الحقيقة المستقرة في كماله بد امرائهم وبه لفرق له يجب ان يكون  
 به فوقية ولعمري الاتصاف بما للاتصاف بالوجود الذي جزي وبنيا وكونه على تسمية الاتصاف بعينه نزاعية يكون مشار نزاعها حقيقة  
 اخذت مع امرائهم نزاعا حيا وحيويا وحيوية الاتصاف بما يكون مشار نزاعه نفس الحقيقة الخارجية بل امرائهم فاجبا فله مشادة  
 في الاصطلاح لان الاصطلاح لا يعني شيئا وان اراد انه ليس في عين مشار نزاعه نزاع الوجود الخارجي فذلك لطل في مصحح نزاعه  
 نفس الحقيقة المستقرة في عين اما قوله بل هناك خلط بحت فذلك بجهت شيئا اذا الوجود لما كان نزاعيا كان مصدقة في الخارج نفس  
 كالحقيقة فيما سبق فليس في الخلل الا نفس لما يتيه من ان يكون هناك امر مسمى بالوجود وبما هو معنى بان في الخارج  
 خلط بحتا وبه هو مصحح النزاع الوجود الذي رجي عنها فخلط البحت في الخرج مصحح يكون الاتصاف بالوجود فاجبا لما انه يتيه كما  
 رجي وما قوله الاتصاف يتبع التميز في طرفه بين الصفة والموصوف فحيث ان لك في الاتصاف لا انتمى سلم اما في الاتصاف  
 فغير مسلم بل لعل كيف لو كان الصفة مستقلة عن الموصوف في طرف الاتصاف لم يكن جودا في طرفه بعين جود موصوفها بل كان  
 وجدها متخارا عن جود موصوفها في طرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف في طرف الاتصاف بل منتزعة اليه فيه فلا  
 يكون الاتصاف تنزاعيا بل خلط اما قوله يعني انه يكون في طرف الاتصاف بحيث لو فرض نزاع الوصف عنه لم يلزم لطلما ان في  
 نفسنا ان الوصف في نزاع العقل منه الوصف فطرا بل لا يلزم من نزاع العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة  
 لطلما انها في نفسها وان الادب فرض نزاع الوصف عنه وتقرية الموصوف عن الوصف مسلم ان الوجود اذا السلب عن موصوفه كان  
 ذلك لطلما انه في نفسه لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزع عن نفس لما يتيه بلا امرائهم لان الاتصاف به ليس خارجيا واما قوله  
 الهيبة بالقياس الى الوجود وكل متصلها به فلا يعني شيئا لان عليه ان الوجود لظاهرة مصداقها ومصحح نزاعها نفس لما يتيه  
 فلا يتجرد لما يتيه عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها الهيبة الموجودة في الذين حتى يكون الاتصاف بها تنزاعيا وبنيا  
 واما قوله نعم كد لك في الذين فتيه انها كانت في الذين متعززة عن الوجود الخارجي ولطائف مستقلة بدونها لكن مجرد تعزري  
 عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من تلبس بها والمما يتيه المتعززة عن الوجود الخارجي لظواهر  
 الموجودة في الذين ليست تلبس بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة في جية فلا معنى للاتصاف بها بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

بالوجود الخارج هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر مما تقول لك تكرار عليك قد تعود الشارح بانحال كلمات صاحب في المبين  
 من دن ان يتامل فيها كما تعود صاحب في المبين بجمع الفاعل من دون تدبر في معانيها فيهندي ويهذو ويحب فيهندي  
 ويرى بابل العلم وتسمى نعوذ بالله من ذلك كله الله ولي نعمته والتوفيق وقال الناضل آقا صين الخواص ان الانصاف هو  
 عبارة عن ثبوت شيء في الواقع فلا بد من ان يكون الثبوت له عاليا من الثابت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالانطلاق وهذا الخلو  
 وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون اقصا مطلقا لنفسه لا مركب وحكم العقل ثبوت امر لا مرفى الواقع ليس لانه يجب شيئا  
 في واقع منصفه اليه شيء آخر ما ذلك الانصاف الواضح ولو كان ذلك مجرد اختراع العقل لكان له ثبوت في الواقع لانه يجب شيئا  
 وقوله المفروض خلافه ثم انه قسم الانصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخرا عن احد الوجودين في الوجودين معا فيكون  
 الموصوف بحسب رده على هذا النوع من الانصاف يكون الانطلاق والعروض في طرف الوجود فيكون طرف الوجود هو طرف  
 الانصاف الثاني الانصاف الذي يكون مقدما على الوجود كالانصاف بالصفات السابقة على الوجود فطرف هذا الانصاف لا ينبغي  
 ان يجعل طرف هذا الوجود لان مرتبة الانطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة الظرفية اليه بل طرف هذا الانصاف  
 هو نفس الامر لان مرتبة الانطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فبالتسبب الظرفية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الانصاف الواقعي  
 تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع بل ان فرع الانصاف لثبوت الموصوف غير مسلم بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل  
 ولو اطلق احد على تسمية هذا الانصاف انصافا احتليا وجعل طرفه الذين بنار على ان الانطلاق والعروض فيه باعتبار العقل لكان  
 واقعا فلا مشقة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل ثبوت الموصوف فيه وتسلم ان  
 العروض انما يتحقق سمعين كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد وليس معنى كونه احتليا الا ان العقل يعتبره احتيا لمطابقة الواقع  
 فالانصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبر عقل اول والوجود الذي هو لازم الانصاف هو الوجود الخارجى ولا حاجة الى ان  
 آخر في العقل لو سمي هذا الانصاف خارجيا بنار على ان الوجود لازم للانصاف خارجي لم يكن بعيدا عن الثالث الانصاف  
 الذي لا يكون مقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كانه انصاف بالوجود وما في مرتبة فطرف الخلو الانطلاق هو الواقع وطرف العرض  
 هو الوجود فان احينا جانب الانطلاق جعلنا طرف الانصاف هو طرف الانطلاق وهو نفس الامر وان احينا جانب العروض  
 فطرف هذا الانصاف هو الوجود وهو اول اذ الانصاف حقيقة هو عروض ولو اطلق على تسمية هذا الانصاف انصافا احتليا وجعل  
 به الصفات من العقولات الثانية فلا مشقة فيه مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الانصاف بالوجود الخارجى خارجيا بنار  
 على ان الوجود لازم للانصاف جود خارجي لم يكن بعيدا عن الجانب فكون شيء طرف الانصاف ليس امر احتليا واقعا بل  
 يرجع آخر الامر الى ان يطلق والامر فيه سهل بعد ان بينت ان جميع الانصافات الغير المتخرقة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذي كالاتصاف بالموضوعية والمحمولية متحققة في الواقع وان لم يعتبرها عقلنا لا توقف على وجود الموصوف بل تنظره بوقت  
 ان كان في خصوص بعض المواد كالمادة لخصا قال مولانا خاتم الحكمة قدس سره انه ان اردت ان تكون الموصوف من الصفات في الواقع  
 ان لا يكون الصفات عينه ولا ذاتا له فهذا المعنى مستحق في الصفات بالوجود الخارجي وجوبه لا ريب في ان الماهية في الخارج بحيث  
 يصح ان يقال له وجودا خارجيا وجوبه منها وذا هو العرف من فيكون الاتصاف في الخارج قطعا وينعقد به القضية الخارجية وكون الاتصاف  
 في نفس الامر لا يتاني بذلك ان الحاجة اليه من الخارج نفس او مثل به لئلا يتم منها وان اردت ان تكون لا يعرض له الصفات في نفس الامر  
 فبذلك باطل الا ان كان عروضا للصفات فيها اجتمع نقيضين في الكلام في الاتصاف الذي هو مطابق صدق القضية ولا ريب في  
 ان صدق الوجود الخارجي هو استقراره خارجي فيكون القضية المتعددة بـ قضية خارجية وعقد الاصطلاحات لا يعنى من الحق  
 شيئا انتهى كلامه الشريف وظاهره انه لا يتوجه اعتراضا على ذكره في الساري اذ ليس فيه مؤنفة على شيء مما ذكره وسيله لا ينكر  
 صدق القضية المتعددة بالوجود الخارجي فـ قضية نعم يرد على الساري واستقل عليك عن قريب الشايد تعالى القول الرابع  
 بتوجه المصدر اشير الى المعاصر للمحقق الدواني من ان الوجود المنسب الى ليس غرضا لشيء في نفس الامر لا ذنبا ولا ناسبا  
 وان لم يثبت لا تنصف بالوجود في اعتبار العقل الغير المتأثر في نفس الامر من وجوده لم يثبت لم يثبت ليس اتصافا بالوجود  
 بل موجودا يتباين بالحدود مع مفهوم الوجود الذي بمعنى بسيط يعبر عنه بهست وان الوجود مقدم على فعلية الماهيات كل ذلك ان  
 ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له قل في حاشي شرح تجريدان العرف من على تخمين احدهما بحسب نفس الامر بان  
 يكون امر قائم بآخر سوارا كانا في الخارج اولى بالهين او اشد به في الخارج وانه في الذهن كالعلم انهم بالذنب الثاني بحسب اعتبار  
 الذي ينبغي ان يكون الموصوف اذا اعتبروا العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره فبذلك في ذاته ومرتبة غالبا عن الصفات ثم يجده بعد هذه المرتبة  
 موصوفا بها والوجود قد يراد بالمعنى المصدرى وقد يراد به مفهوم الوجود وتساويا ولا يجوز عروضا لشيء منها للماهية في نفس الامر  
 عروضا لشيء لا عروضا لشيء له فيها فرع ثبوت فيكون للمهية ثبوت قبل ثبوتها بذاتك واليه مفهوم الوجود متحدة مع الماهيات في نفس الامر  
 والمتحدان بمقتضى ثبوت احدهما للآخر حيث اتحاد اول عروضا للمعنى المصدرى بها بحسب اعتبار الذنب في غير ان العقل ان وجد  
 الماهية نـ لية عنه اذا اخذنا بذاتها بلا ضمنية لكنه لا يجده بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها مع موجوده ولا يلزم من ذلك  
 قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام بهد الشقوق والوجود بمعنى الوجود فهو يعرض للمهية بحسب اعتبارها  
 حيث يجده العقل الهية اذا اخذنا بذاتها بلا ضمنية عارضة عنه ويجز في المرتبة الثانية عروضا للماهية بالذنب كما علم بان عام هذا الكلام  
 وعرض عليه المحقق الدواني بوجه الاول ان اتصاف شيء بشي يستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروري ان موضع  
 الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا ما تقدم وجود الموضوع حتى يتخرج المحمول او اتصافه ببـ المحمول فنسب ذلك

ضرورة ولا بد من كنه وقد يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه لثاني ان الوجود بمعنى الموجود اذا لم يكن عارضا للمهيبة في نفس  
 الامر بل في اعتبار العقل كما صرح به فالقول بعروض الوجود للمهيبة يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او بالمعنى المشتق اي  
 المصدري منه وليس عارضا أصلا وبالمعنى المشتق عارض بالاعتبار المتخالف لما في نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم  
 يطالبه نفس الامر كان كاذبا بالثالث ان من المعلوم ان ما يصدق على نفس المعنى ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون انما  
 له اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجود انما للمهيبة في المرتبة الثانية عارضا غاطيا بين العروص بمعنى القيام  
 والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذا لم يوجد عارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفى الانقضاء بالوجود  
 في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن متحد مثلا مع المهيبة المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر  
 المتحد ان يتبين عروص احدهما للآخر حيث اتحد الا عروص الامكان بحسب المعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا  
 لان العقل وان وجد للماهية قالية عنه اذا اخذ ما بذاتها بلا ضمنية لكن لا يجد ما بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجد باح ممكنة  
 ولا يلزم من ذلك قيامه في مكان بيان صدق المشتق لا يتلزم قيام مبدل الاشتقاق واما الممكن فهو عرض للمهيبة بحسب  
 الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهيبة اذا اخذ ما بذاتها بلا ضمنية عارية عنه ويجوز في المرتبة الثانية قائما بها عارضا ولذا يحكم بان  
 عرض عام لها فجميع ما ذكر من المقدمات جارية فيها وتس عليه غيره من الاسماء الاعتبارية كالامكان والمعلولية وغيرها لا يحكم  
 المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل انما يحكم على المعدومات الخارجية بامور شبيهة فكما صادق  
 وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجودها وليس في الخارج فهو في الذهن فمن المعلوم  
 ان المعدومات انما تنصف بالاسماء الاعتبارية وعلى ما ذكره الانقضاء بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في  
 نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون عليها السادس ان ههنا محيصا آخر وهو  
 ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدل الاشتقاق بان يكون مبدله عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة  
 قيامه لهياض به وقد يكون بواسطة نسبة الى المبدل كصدق اخذ على زيد وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه حيث يصح  
 اشتقاق ذلك المشتق عنه مثل الموجود والممكن ونظائرهما وليس في انضمام ثالث للمشتق مبدل قائم بذلك الشيء قيا ما خارجا  
 بل ينشأ العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالوجودية والمكنية وما اراد بالوجود الامكان المهيبة متصفة في نفس الامر بها فانما  
 العقل اذا اشتعر من امر وصفنا حكمه بالتصاف بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في  
 الذهن ولذلك تختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على انقضاء المهيئات بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست  
 مبدل للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدل الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيء

في نفس الامر  
 مسمى محمولا  
 في مرتبة

بل



بمنزلة سواد بل انما يتزعزع. فنقل من متلينة افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهومهما الوجودية والممكنية والصفات  
 المهيبة بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الوجودية كون اشئ فربما من الموجود وذلك صفة تصف بها المهيبة في  
 نفس الامر بمعنى صفة انتزاعها منها اذ لا يتوقف الصفات على وجود الصفة في ظرف الصفات وانما الصفات المهيبة بالوجود  
 والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل لفظة فان لفظة كما تحكم بان زيد تصف بالبيان مثلا تحكم بان  
 بالوجود وغيره من الامور اعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفس الصفات المهيبة بالوجود بحسب نفس الامور والصفات التي ذكرها  
 وانت تعلم ان القوم يعلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه لمخصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الالفاظ  
 اما من الاول فبان الصفات شئ شئ نسبة بينهما ونسبة متاخره عن طرفها ضرورة فيكون فرعها على ثبوت الموصوف ضرورة و  
 القوم حيث حكموا بتقدم الوجود الامكان على الوجود الوجود تقدم الواجب والممكن على الموجود في الاعتبار الذي لا في نفس الامر  
 ولا ينافي ذلك تقدم الموجود عليهما في نفس الامر ولا يلزم من صفات المهيبة بالوجود والواجب الممكن انهما بهما في تلك  
 المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الانصفات بمبادي الاشتقاق واما من الثاني فبان الموجود لا يتحداه مع المهيبة  
 ذاتا ووجها في الخارج ليس عارضا في الخارج اذ العروص ليست على تغاير الطرفين وعارض لها في الاعتبار الذي لا يتحقق التغاير  
 فهو في الاعتبار الذي من عوارضها الخارج عنها كذب الحكم بالعروض في الخارج ملتزم وفي الاعتبار الذي لا يلزم من  
 الثالث فبان العارض غير العرضي فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا في نفس الامر للمهيبة ان لا يكون عرضيا لها فان  
 العارض للشيء هو الحكم به والعرضي له هو الخارج المحمول عليه من طاعة فيلزم ان يكون متحدا معنى فنفس بالامرفين بعارض  
 والعرضي ثبات فلا يلزم من معنى العارض في نفس الامر في العرضية واما من الرابع فبان ما من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذي واما  
 عن الخامس فبان اللازم عن نفس الصفات بجميع اعتبارات في نفس الامر ملتزم والقوم انما يستعملون في اثبات الوجود  
 الذي يصدق الايجاب بالفعل على لعدم الخاجي في الواقع وفعالية الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع وادريس  
 في الخارج فهو في الذين فلا يلزم من عدم الصفات بالامور الاعتبارية ان لا يجرى المقدم المذكورة في اثبات الوجود الذي  
 واما من السادس فبان ما ذكره من المحيص لا عبرة لانه ان اراد بصفة الانتزاع صحة هذا المحمول مما صدق عليه تحليله اليه  
 فذلك بما في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشيء المأخوذة من زيد لا انحصار  
 في المشتق واختيار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدرا اشتقاق ولا نفعه اعتبار مثل الوجودية والممكنية لانه  
 ليس مبدرا لاشتقاق لانه يجرى فيما لا مبدرا لافاقا كالانسانية والحيوانية انما لمبدرا الوجود والامكان فتقوله وبها المراد  
 بالوجود والامكان في غير المنع لظهور ان الوجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه والصفات المهيبة بالوجود

والله في نفس الامر ممنوع اذ موجودية الالهية عبارة عن كونها موجودة وهونسية فيها واذا كان الالهية والموجود متحدان في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصل فكذا ان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة الموجود فيها وعدم توقف الانصاف على ثبوت الصفة في طرف الانصاف ممنوع اذ الانصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين قطعاً وكون انكار انصاف الالهية بالموجود والامكان مخالفاً لعرف اهل اللغة لا يضر اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على قناعة الانصاف وليس كذلك مخالفاً للعرف الخاص والاعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيد امثلة قاهر به بل يحكمون بانه ممكن لا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومعنى الفة ذلك الحكم لفظة ممنوعة اذ الفظة كما يجوز ان تكون المشتق كالشيء بدون قيام مبدء وكذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله على هذا لا يحتاج الى ايراد ما يثبت له الالهية بالوجود وهم اذ عارفاً ذكره على نفس الانصاف كما عرفت بهذا كلامه لمخصصا لعل المحاكاة انك قد فهمت ان الالهية بالوجود والقيام والعروض على ضربين انتزاعي والضمامي فالمحقق الدواني لطبق الانصاف بالقيام وعروضه على التبيين ومعاصره يخص اطلاق هذه الاسامي على الانضمامي فخاصته ولذا يحكم بعدم انصاف الالهية بالامور الاعتبارية الانتزاعية في نفس الامر ويحتول ان الانصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروضين وطاهر ان الوجود والامكان في الوجود في نظرهما ليست صفات انضمامية فلا تكون قديمة وعارضة للبهيات وكذا الموجود والممكن والواحد فلا يكون هذه المفاهيم عارضة للبهيات في نفس الامر فالمحقق ان كان يزعم ان هذه الامور عارضة للبهيات في نفس الامر فهذا المعنى فلا مسأله له ان مجال المنع فرعية الانصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم اليه قطعاً ولا يجوز الانصاف بهذا المعنى في الخارج باليس في الخارج فسقط ايراده الاول ضرورة فرعية الانصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والثاني ما دللنا عليه في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا المعنى للبهية في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى للبهية في نفس الامر ان يكون ذاتيا للبهية وبخاصة اذ عدم عروض الاعتباريات بطلانها المعنى في نفس الامر لم يترجم والسادس لاجتناء على تقييد الانصاف من الانضمامي والانتزاعي بقى الرابع يستغرق حالة عنقريب ومعاصره ان كان يزعم لقى الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكب شططا ضرورية انها منقضية عن البهيات قطعاً وصحة الانتزاع ليست فرعاً على وجود المنتزع منه بل غاية الامر المستلزم وليست تستلزم وجود المنتزعا في الخارج بل تنافيه بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا تك في كون الوجود ونظائره عارضة للبهية في نفس الامر بمعنى كون الالهية مصححة لانتزاعها وكونها صحيحة لانتزاعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرها ولا يربط انتزاع كذب القول بقى عروض الوجود والموجود ونظائرها للبهية في نفس الامر بل المعنى والاني ان لا يصدق على نفس الشيء والامكان

ما دام في نفس الامر بالمعنى الذي هو من انضمام والتمزج يكون في اتيان ذلك ان ما قد لا يتغير على نفس الصفات الهيئية بهذا المعنى  
 في نفس الامر بالاسكان وانما كره في ان السعوم اعاجي لا يصف بالصفات الانضمامية حتى يثبت وجوده في الذاتين شيئا  
 روي في ان صدق مشتق هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادئ الاشتقاق عما يصدق هي عليه لا يولدات المذكورة  
 على ان مقتضى ذلك ان لا يخلو الى اطلاق لفظ الانضمام والعروض والقيام بقى الكلام في ان القوم  
 على ان يثبتون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمام والانتزاع ام يخصونها بالانضمامي فقط فالظاهر من كلامهم  
 انهم يرون انهم عرفوا العرض بالعدم بالغير وبما يوجب في الغير بما يخل في الغير وبما يكون ناعما للغير وبما يكون عارضا للغير ثم  
 انقسموا في المسائل النسبية وفيها بظاهر ان المقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة بعروضها وقضاياها انضماميا ولا هي  
 موجودة في الغير بوجوه غير وجوده ولا هي قائمة لها انضماميا وما يدل على ذلك من كلامهم اكثر من ان يحصى اظهر من ان  
 ينبغي ان في ذلك لا يرجع ان كثير من الالفاظ التي هي مبنية على متعلق بالمعاني في كلام قضاة صميم اما في كلام الصدوق فبما نرى  
 ان الموجود ليس عارضا في نفس الامر بل في اعتبار الذي هو في ذاته غير صحيح على اصطلاحه ايضا لانه ان اراد بالعارض ان العدم المنضم  
 فلا ريب في ان الموجود ليس قويا بالنسبة منضم اليها في الاعتبار الذي هو في ذاته ليس قائما بها منضم اليها في نفس الامر  
 اما في نفس الامر فانه متحد مع الهيئة والقيام لا بالمتحدين بالآخر اما في الاعتبار الذي هو في ذاته العقل والالفاظ الهيئية بذاتها ثم  
 لاحظ مفهوم الموجود كان الماهية والموجود كلاهما قائمين بالذات لان الهيئة قائمة بالذات ومنه مفهوم الموجود قائم بالهيئة منضم لها  
 في الذات حتى يكون الموجود عارضا بهذا المعنى للماهية باعتبار الذي هو وان اراد بالعارض العرضي كان ذلك خطا بين العروص  
 بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا وهذا هو الايراد الرابع الذي اوردته المحقق ولا مسوغ لما توهمه الغياث المنصرون  
 وخص من ان الموجود عارض قائم بالهيئة في العقل انه سبى وخارج محمول على الهيئة في نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غير قائم  
 بالهيئة في الاعتبار الذي هو ايضا فان زعم ان الموجود وان لم يكن قائما بالحقيقة بالماهية في الاعتبار الذي هو لكن للعقل ان  
 يعتبره قائما بها وان كان هذا باعتبار غير مطابق للواقع قلنا فكلما للعقل ان يعتبر الموجود قائما بها باعتبار غير مطابق للواقع قلنا  
 نفى عن وجود الهيئية في الاعتبار الذي هو واشتات عروص الموجود فيه لها ثم في كلامه شيء آخر هو ان الوجود عنده ليس  
 عارضا للهيئة ولا عرضيا لها ولا اتيانها ولا مستحاضا اصلها في نفس الامر لان الاعتبار الذي هو فاذن لا علاقة لاصلها  
 متفصل محض عنها فلا معنى لضافتها لوجودها اليها وكذا الحال في الامكان ولطائفها وقول تقدم الوجود المصدري على الهيئات  
 وفعليتها في جرح اشارة العقل فلا يلتفت اليه اما في كلام المحقق فلان فيما ذكره من لم يمس من الوجود السادس من جرح  
 العقل اما ان قلنا قوله وليس في قسم الثالث الشق مبدى قائم بذلك الشيء قويا خارجيا ان المادى ان ليس في هذا القسم

المشتق سبب قائم بذلك الشيء قيا ما انما سببيا مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في هذا العنصر المشتق سبب لا سبب قائم  
 قيا ما انما سببيا ولا سبب قائم قيا ما انما سببيا حتى يصح قوله بل يتزعم متاخران ان مفهوم المشتق وان الاول انه ليس في هذا العنصر  
 المشتق سبب قائم بذلك الشيء اصله لا قيا ما انما سببيا ولا سببيا فم بل الوجود قائم بالمهية قيا ما انما سببيا وصدق الوجود على شيء  
 مستزم لقيام وجوده قيا ما انما سببيا فصدق المشتق بهذا سبب كون صدق عليه بحيث يصح انتزاع سبب المشتق منه وهذا  
 قيام ليس متاخر عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفهوم الوجودية منه فانه متاخر عن صدق المشتق واما ثانيا فلان قوله  
 بما لم يرد بالوجود والامكان في غاية السخافة فان مفهوم الوجودية غير مفهوم الممكنية غير مفهوم الامكان اذ الوجودية  
 والممكنية مشتقان على المفهوم المشتق للوجود والممكن بخلاف الوجود والامكان واما ثالثا فلان ما ذكره تسليم لصدق المشتق بل  
 قيام سبب المشتق كما ادعاه معاصرونا بالاجابة لان قوله فان معنى انه وجودية كون شيء فردا من الموجود غير سببيا يصح  
 ان معنى الوجودية كون شيء موجودا واما فاسا فلان هذا المحقق قال في موضع من المحاشي المجدبة ان الوجود ما قام به الوجود  
 اما قيا ما حقيقيا او قيا ما مجازيا كما لا يسلب لقيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا والواجب موجود  
 بمعنى ما قام به الوجود قيا ما مجازيا وهذا مخالفت لما ذكره بهنا من ان الوجود ليس له سبب قائم بل يتزعم العقل اضافة الى مفهوم  
 المشتق وتلك الاضافة ليست سبب المشتق حقيقة بل هي نسبة اليه اما ما اوردوه عليه الغياث من ان صحة الانتزاع يجري  
 في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة ولا اختصاص لذلك بالمشتق فغير ضار اذ اختصاص ذلك بالمعنى  
 المشتق مما لم يدعه المحقق حتى يضروه عدم اختصاصه به فانه انما فصلنا الكلام في المحاكاة بين المحقق ومعاصره لان الطرفين  
 في كلاهما يتبدلوا بغيره الامر لم يتبدلوا بغيره فكيف يمكن انما فصلنا الكلام في المحاكاة بين المحقق ومعاصره لان الطرفين  
 مولى الحكمة وولي المهية القول الخامس ما ذكره لبعض من ان الاتصاف بالوجود خارجي ان الوجود ممتاز عن المهية في  
 الخارج ويستدلوا عليه بوجه الاول ان الوجود اما ان ثبت للمهية في الخارج او لا على الثاني كانت اما بهية عارضة في الخارج  
 عن الوجود فلا يكون اما بهية موجودة في الخارج وعلى الاول كان للموجود غير ذلك الشيء في الخارج فالوجود ممتاز عن المهية في  
 الخارج فالما بهية متصفة في الخارج بوجود ممتاز عنها في الخارج وبما المطلوب قنا الوجود مثبت للماهية في الخارج بمعنى انه يصح  
 ان يتزعم عنها فلا يكون ممتازا عنها في الخارج والثابت للشيء في الخارج لا يلزم ان يكون ممتازا عنه مطلقا بل اذا كان ثبوت  
 للشيء بمعنى انما هو كذا ليس كذلك ابواب عنه السبب المحقق قدس سره بان الوجود وان لم ثبت للمهية في الخارج  
 لكن ثبت لها في حد نفسها الوجود الخارجي فتكون موجودة في الخارج لان للوجود خارجي ما يكون الخارج طرفا للوجود ولا يلزم  
 من ذلك ان يكون طرفا للوجود حتى يكون وجوده موجودا خارجيا وان يكون طرفا لانتصافه بالوجود لا يلزم كون الموصوف ثابته

فيه قبل الاتصاف ببلان الاتصاف لصفة فرع وجود الموصوف انت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للمهية في الخارج لا اتصافا ماولا  
استزاعا لم يصح ان يتنزع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لا تنزاعا ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في  
حد نفسها فاذا كان الخارج ظرف الاتصاف بها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف ببلان عرفت من ان  
الاتصاف ليس فرع الوجود الموصوف بل غاية الامر لا مستلزم نعم الخارج ليس ظرفا لوجود الوجود واذ وجود الصفة في ظرف الاتصاف  
غير لازم في حق ما ذكرنا ولا اتلفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون المهية متصفة في الخارج بالوجود عدم موجوديتها فان الوجود  
غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول بانه اذا لم  
يكن للمهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا غير انما يدل على ان الخارج ظرف للاتصاف  
بالوجود لا على ان الوجود متميز عن المهية في الخارج وما قيل من ان ان اراد بسلوبية الوجود الخارجي عن المهية في ظرف الخارج عدم  
اتصافها به في ظرف الخارج فاللزم مسلم وطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اراد به عدم كون المهية موجودة  
في الخارج فاللزم ممنوع ساقط اذا المراد هو الالسن وظاهر ان الخارج اذ لم يكن ظرفا للاتصافها بالوجود لم يصح المحكية عن الخارج  
بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق لهذه المحكية هو الخارج كان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف بظرف  
مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف  
بالوجود عدم كونه ظرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود  
الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان بواحد من لازم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا غير انما يدل على ان الخارج  
ظرف للاتصاف بالوجود لا على انه ظرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود متميزا عن الماهية في الخارج وما اورده عليه من انه لا  
يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون ظرفا لوجوديتها ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف  
بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لمجرى ان يكون شي واحد مما يترتب عليه لا تارة ولا استترت عليه بحسب الوجودين  
ذلك لان كون شي واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذمته يصرح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو  
الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي بعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك ان ما هو  
معروض للوجود شخص ذمته لا يتكامل لان بعينه للشخص والوجود الخارجي كذا ما يتوهم من انه لا ضمير في كون شي واحد موجودا  
خارجيا وذهنيا ذمته لا يحصل في الحواس هو انبوية وذلك لان حصول انبوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها يصرح لطلان  
الحكائية اننا راعى تعالى الرابع انه لو كان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في  
الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل وبهذا ايضا انما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على



ان الوجود متميز عن موصوفه في الخارج وما قيل من ان لطلان اللزوم محم لجزان يكون وجود الماهيات في المبادى العالية شرطا  
 في موجودية الماهيات في الخارج ولا ضير فيه ساقط انسوق الكلام في القصاص تلك المبادى بالوجود الخارجى فليس فوقها  
 عقل يكون جودها فيه شرطا لقصاصها بالوجود الخارجى وفي القصاص تجرييات المادية باذلا وجودها في المبادى العالية وكذا ما  
 قيل من ان القصاص بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من توقف القصاص الماهيات بالوجود على وجودها في العقل توقف موجوديتها  
 عليه ذلك لما عرفت من ان الوجودية هي القصاص بالوجود الخامس انه قد اشتهر فيما بينهم ان تاثير الجاعل في القصاص باوجود  
 فهو كان طرف القصاص به هو الذهن ثم توقف تاثيره على حصول الماهية في الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا مبني على طريقة  
 الجعل المؤلف قد اطلعت في ما سبق وما قيل من ان مرادهم بكون التاثير في القصاص ان التاثير في الموجودية والقصاص  
 الذي فيه الكلام غير الموجودية ساقط باعترافهم من ان القصاص الذي فيه الكلام هو الموجودية لا غير ما قيل من ان بالزوم  
 في الوجود لازم على من قال ان اثر الجاعل هو القصاص سواء كان طرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثير لا يتعلق بالمهم  
 المحض فلا بد له من تحقق تام في الخارج وهو باطل لان القصاص اضافته ولا تحقق للاضافات في الخارج اتفاقا وفي الذهن  
 فالجود اعني توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن لازم قطعاً فلا دلالة لهذا الوجه على كون القصاص خارجياً فذهب  
 عنه بان القدر الضروري ان التاثير لا يتعلق بالمععدم المحض الذي لا يكون الواقع طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده قال القصاص  
 بالوجود المكان خارجياً كان الخارج طرفاً لنفسه ان لم يكن طرفاً لوجوده فيصح على هذا التقدير ان يكون القصاص اثر الجاعل بخلاف  
 ما اذا كان القصاص بالوجود مبنياً اذ لا يكون الخارج طرفاً لنفسه لا طرفاً لوجوده فلا يصح على هذا التقدير ان يكون اثر الجاعل  
 وانحق ما حققنا سابقاً في فاتحة بحث الجعل من ان الوجود المكان صفة منقضية في الخارج الى الماهية كان اثر الجاعل انضمام  
 الوجود الى الماهية وهو على هذا التقدير انضمام خارجي طرفاه اعني المنضم والمنضم اليه متحققان في الخارج وهو المعبر عنه بالقصاص ويمكن  
 اتساعها كان اثر الجاعل مشاراً لشراعه هو نفس الماهية بلا اثر اذ عليها اتصال القصاص الماهية بالوجود اذ ليس على هذا التقدير في  
 الواقع شيان مجعول فيجعل الفعل التقدير الاول يكون الحق هو الجعل المؤلف وعلى الثاني يكون الحق هو الجعل المبسط فان  
 كان مقصوراً لمستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الى الماهية فلو لم يكن في الخارج انضمام الوجود الى الماهية لزوم  
 توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان مقتضى دليله ان الوجود صفة منقضية في الخارج الى الماهية ولم يلزم عليه ان  
 المحذور لازم على تقدير كون القصاص خارجياً ايضاً كما زعم المورد اذ على تقدير كون القصاص خارجياً على النحو الذي اردت لمستدل  
 اعني على تقدير كونه مائياً خارجياً يتحقق في الخارج منضم اليه ومنضم يكون الوجود المنضم الى الماهية او الماهية المنضم اليها الوجود اثر  
 للجاعل لا يكون اثر ونفس الماهية فقط بخلاف ما اذا كان القصاص غير الانضمام الخارجى اذ على هذا التقدير يكون اثر ونفس



الماهية المستقرة في الواقع التي هي مشار انتزاع الوجود ومصدق الانساق بالوجود فلا يكون كجبل مؤلفا اذا اثره امر اخر  
 ويجعل المؤلف يستدعي امرين مجعولا ومجعولا اليه فيكون الجواب عن دليله ذكرناه من انه مبني على القول بالجعل المؤلف هو  
 فاسد وان كان مقصوده اثبات ان ظرف انصاف الماهية بالوجود على تقدير كونه انتزاعيا هو الخارج بان تاثير الفاعل في الانساق  
 فلو كان ظرفه الذهن لوقف التأثير على حصول الماهية في الذهن كان كلامه خطا ظاهرا اذ على تقدير كون الوجود انتزاعيا  
 لا يكون اثر الجاعل هو الانصاف بالوجود بل نفس الماهية ولا يتالي على هذا التقدير القول بالجعل المؤلف سوا قيل بان ظرف  
 الانصاف بالوجود هو الخارج وقيل بان ظرفه هو الذهن ولما يكون على هذا التقدير كون الخارج ظرفا لنفس الانصاف في نفس  
 القول بالجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام الجيب وكانك بما تلوينا عليك من التاميل في هذا الباب في سبامت كجبل  
 مستغن عن تكثيره في هذا المقام والعجب ان السيد المحقق ذهب الى جعل المؤلف ضمن ان اثر الجاعل هو الانصاف بالوجود مع  
 ذهاب الى ان الخارج ليس ظرفا لوجود ولا لانصاف بالوجود ولم يتفطن ان تعلق جعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي  
 امرين في الخارج للماهية والوجود المنتظم اليها فاذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج ظرفا لانصاف لم يكن اثر  
 الجاعل في الخارج الانفس الماهية فيكون الجعل بسيطا لا مؤلفا بذاته تفصيل ما دار من الكلام بين العلام في هذا المقام مع  
 ما رواه عليه من الرد والابرار فتم انتقض الاحكام واما التحقيق الذي علونا عليه قاننا البرهان اليه يستدعي تهية مقدمة وهو ان  
 الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منقمة الى الماهية بل هو نفس صيرورة الماهية فهو مستتر عن نفس الماهية بلا انفراد  
 عليها وانصاف معنى اليها ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان قد حققنا ذلك  
 فيما سبق حيث حققنا ان الوجود نفس الماهية كما هو مذموب الاشاعة وقد اعترف بذلك المحقق الدواني وصاحب لافس لم يبين  
 لكننا ناعا عن الحق قليلا فان صاحب لافس يبين فرق بين نسبة الوجود الى الماهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان  
 مصداق الوجود هي نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل حيفية تعليلية ومصدق الانسانية هي نفس الماهية بلا حيفية  
 اصلا ولم يدان مصداقها هي الماهية المستقرة ومستنادها الى الجاعل هو استناد مصداق الانسانية والوجود الى الجاعل  
 بلا فرق فالوجود والانسانية سريان في هذا الحكم اليه وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيد والمحقق الدواني فرق بينهما  
 بان ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر اخر مثل وجوده او اثاره الى غير  
 ذلك في الفرق اليه غير معقول اذا الوجود ليس من الامتافات حتى يتوقف انتزاعه عن الذات على ملاحظة امر اخر فاذا  
 حال الوجود بالنسبة الى الماهية وحال الانسانية بالنسبة الى الانسان حال واحدة وكان للانسانية مفهوم منتزاع ومصدق  
 منتزاع منه هو نفس حقيقة الانسان كذلك الوجود مفهوم منتزاع ومصدق منتزاع منه هو نفس ذات الانسان فالانصاف

الانسان بالانسانية واصناف الانسان بالوجود في سبيل اصدوكا ان الانسان ليس انساني بقيام معنى للانسانية المستتر عنه  
 بالذبح كلك ليس هو موجود بقيام معنى بالوجود المستتر عنه بالذبح فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذبح ملاحظة ذات الانسان  
 ومعنى الانسانية والوجود واستاد الذبح معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذا كذا معنى كون الانسان انسانا موجودا  
 كما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية في الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية في الواقع قائما بذات الانسان ذات  
 الانسان في الواقع معروفة لصنف الانسانية اذ ليس في الواقع امران اشنان احدهما ذات الانسان والثاني معنى الانسانية  
 فكذلك ليس في الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود في الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود في الواقع قائما بذات الانسان  
 او متحقق هذا الارتباط فرع الاشغية بين الماهية والوجود في الواقع ولا شغية بينهما في الواقع وكما ان لا يعقل لذات الانسان  
 في الواقع مرتبة تكون فيها حالته الانسانية بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان شيئا  
 في الواقع مرتبة تكون فيها حالته عن الوجود بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصحح الانتزاع الوجود كيف ولو كان  
 للمهية في الواقع مرتبة يكون هي فيها حالته عن الوجود وان يكون فيها مصداقا للوجود ومصحح الانتزاع فالماهية في المرتبة المتأخرة  
 عن تلك المرتبة اعني بالمرتبة المتأخرة المرتبة التي يصير للمهية فيها مصداقا للوجود ومصحح الانتزاع اكانت كما كانت في المرتبة  
 السابقة كان مصحح انتزاع الوجود عنها في المرتبة المتأخرة دون المرتبة السابقة ترجيحاً بلا مرجح وان خلطت في المرتبة المتأخرة  
 بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية مصححة لانتزاع الوجود هو باعل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود ونفس  
 الماهية بالانتزاع نعم نفس المهية التي هي مثلاً انتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعي للوجود تقدم المصداق سطر  
 الصادق وتقدم الحكم على الحكمية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كلف في مباحث الجعل اذ المتبدي هنا نقول ان اريد بالانتزاع  
 والعروض ثبوت شيء في الواقع بان يكون في الواقع شيئان احدهما ثابت والاخر ثبت لذلك انما يتصور في الوجود  
 الانضمامية الواقعية كما سواد والبياض اذ في الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروف كالشوب وثانيهما الوصف  
 العارض كالبياض فليس للماهية القساف في الواقع بالوجود بهذا المعنى لاني انا في الذبح اذ ليس في الواقع  
 شيئان المهية والوجود حتى يتصور بينهما الالتصاق والعروض واذا حصل الوجود والمهية في الذبح فيما موجودان منفصلان  
 قائم كل واحد بالذبح وليس الوجود قائما بالماهية في الذبح حتى يتصور ان الماهية متصقة في الذبح بالوجود بهذا المعنى فحقق  
 على هذا التقدير اذ سبب المعاصر للمحقق الدواني لكن الوجود ايضا ليس عارضا بهذا المعنى في الذبح للمهية كما ترجمه  
 اذ كان الوجود ليس منعها الى الماهية قائما بها لاني انا في الذبح كذلك الوجود ايضا ليس منعها اليها قائما بها لاني  
 انا في الذبح هو ان الوجود عارض بهذا المعنى في الواقع للمهية وان الماهية خالية عنه في

الواقع فان الاتصاف بالماضي يستدعي ان يكون المثبت له غالبا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصدق  
 السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولها فبما يناس ان الوجود ليس ما يقابله المعنى في  
 الواقع للماهية اصلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التباين والتمايز بين الموصوف والمصفة والوجود وليس متناهما  
 للماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون  
 لا تنزاع في تلك المرتبة واما قول بان الاتصاف بالماضي يستدعي ان يكون المثبت له غالبا عن الثابت في الواقع فنسلم  
 لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصغائر السابقة عليه تجوز ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لا يكون  
 هي فيها مصححة لا تنزاع الوجود ونظائر كتحيز ان يكون حقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصححة لا تنزاع  
 الانسانية فان كان مراد بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره  
 موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى اذ لا ادب وليس الوجود  
 نظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من اخلوا اصلا واما قاده مولانا فاقول الحكماء من ان الخواتم في الوجود  
 يخلو للماهية الموصوفة عن الصفة ان لا يكون الصفة عينه ولا ذاتها فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود وانما جري و  
 وجوبه ان اراد بان لا يعبر عن لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل الا كان عروضا من الصفة لها اجتماع التقيضين لا يحصل معناه  
 اذ الاتصاف بالماضي عند الخواتم في عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع ولا ريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يستدعي  
 ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة تكون فيها تلبسته بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد ذلك المرتبة تصير تلبسته  
 مصداقا للاتصاف بها ولا شك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود وانما جري ووجوبه فان مصداق الوجود انما  
 ووجوبه عين جسية للموصوف ولا يلزم من عروضا من الصفة للموصوف بعد مرتبة علوه عنها اجتماع التقيضين اذ انخلو عنها في مرتبة  
 والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين  
 حقيقة الانسان لم يصح تجويز خلو المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجويز خلو الانسان عن  
 الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروضا ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون  
 لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكاية مشارعا في ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون  
 ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية الذي هو في مرتبة الحكاية عن ثبوت السواد للجسم في الواقع في مرتبة الحكاية الذي هو في مرتبة الحكاية  
 فعلى هذا التقدير لا ثبوت للوجود للمهية والاتصاف لها بالثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية  
 الذي هو في مرتبة الحكاية الملاحظة الذهنية فهذا المعنى من الاتصاف يتحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكاية اذ لا

يحكم شيت المحمل للموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي الوحداني  
الذي هو الذي لا بد من حكم على الماهية بأنها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية شيت  
الوجود الماهية ولهذا الثبوت الذهني متشافي الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن الماهية  
ان هذا الثبوت ليس في مرتبة الحكم عند المصادق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فنقولنا الماهية موجودة في الخارج وفي نفس  
الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذهني حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما يرسمه المحقق الدواني واجتماعه فان ثبت  
كل وصف خارجي كان اذ هو بنيا لموصوف في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة انما يكون في الذهن فلو استوجب كون هذا الثبوت ذهني  
كون القضية التي يحكم فيها بهذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية اذ ذهنية  
او حقيقة نحو تحقق مصداقها بالثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فنشار هذا الثبوت ومصادقه ان كان في الخارج  
كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتبهة عليه خارجية فنقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود  
للانسان في الخارج وهذا الثبوت وان كان نفسه موجودا في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن متشابه ومصادقه هي الماهية  
المتصورة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج طرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن طرفا لوجوده وان كان  
مشاره ومصادقه في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتبهة عليه حقيقة فنقولنا الشيء موجود وان كان متشابه  
ومصادقه في الذهن فنقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت لقائا ذهنيما والمقضية المشتبهة عليه ذهنية ويكون الذهن  
بما هو طرف لمصادقه طرفا لنفس هذا الاتصاف بما هو طرف لمرتبة الحكاية طرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسرا للاتصاف الواقعي  
بانه ثبوت شيء في الواقع بمعنى انه ثبوت شيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون له مشار في الواقع يصح عنه الحكاية بهذا الثبوت  
كان صحيحا ويجب ان يكون هذا الاتصاف بحسب مصادقه ذهني بل الامر فيه على التفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للمصداق المعاصر  
للمحقق الدواني لا كالاتصاف الماهية بالوجود والوجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يوجب ان يكون بين الموصوف  
والصفة والمعروف والعار من تمايز وتغاير في الواقع وبذلك انما هو على ذلك لا سبيل للخواتم الى القول بتحقيق مرتبة  
الاطلاق في كل الصفات بهذا المعنى بل بالاطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات  
الاستثنائية اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا في مطلق الاتصاف اذ هذا المعنى من الاتصاف يستدعي ان يكون الموصوف  
والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة ولا يستدعي  
خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في الطرف الذي هذا الاتصاف  
حكاية عنه تمييزا عن الصفة غير مخلوط بها كما هي الحقيقة المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع مطبق الحكم بالصفة صدقاً له سواء كان ذلك بتصام الصفات عليه وبعوضاً انتزاعاً عنها فلا ريب في ان الماهية متصفة  
 بالوجود في الواقع بهذا المعنى وظهرت هذه الانقسامات بنظر من نشأ انتزاعاً فان كان انتزاعاً انتزاعاً في الخارج فهذا الانقسام  
 خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر ففكره هو نفس الامر فالانقسام بالوجود الخارجي خارجي وبالذهن  
 ذهني وبالنفس واقعي ولا يستدعي هذا المعنى من الانقسامات فكل الموصوف عن الصفات في الواقع كما يلزم ان يكون  
 الموصوف متميزاً عن الصفات غير مخلوط بها في ظرف الانقسامات كما في غير المحقق الدواني ولا تغاير الموصوف والصفه وجوداً كما فيهم  
 الصفه الشيرازي ولا تقدم وجود الموصوف على الصفات المتعقبات والذين يظنون ان ظرف الانقسام بالوجود  
 الخارجي ليس هو الخارج منهم من يقول انه هو الذهن منهم من يقول انه نفس الامر الخارج ولا الذهن خالاً عن اهل الزمان  
 واهل كل زمان اذ ظرف الانقسام بل كان هو نفس الامر ونفس الامر مخصص في الخارج والذهن وليس هو الذهن باعتباره  
 فقيماً ان يكون هو الخارج والمطلوب اما ان يريد ان الحكاية يكون الماهية والحقيقة موجودة في الخارج انما يتحقق في الذهن  
 وان لا يميز بين الماهية والوجود انما هو في الخارج وان يقلل الصفات الماهية بالوجود في الخارج فذلك حق لانه قليل الجودي  
 اذ لا يميز من ذلك ان لا يكون القضية القائمة بالماهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارجي  
 العوارض التي يكون صدقها خصوصاً كقول الموصوف في الذهن اما ان يريد ان انتزاعاً انتزاعاً الوجود الخارجي و  
 صدق الحكم به هو خصوصاً كقول الموصوف في الذهن فذلك باطل حياً سبقت ومن المبين الواضح ان صدق قولنا  
 الصفه سبحانه موجود وليس موصوفاً به من لا ذاهب وايضا لا فرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال  
 الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى انبثاق الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق الشقائق التي مباديها  
 انتزاعية وان لم يكن منوطاً بقيام مباديها بموصوفاتها في الواقع فلا قيام لمباديها في الواقع بموصوفاتها لكن لا شك في  
 ان جهودنا في انتزاع مباديها في الواقع ضروري لصدق الشقائق على تلك المناشئ ووجود تلك المناشئ مع انتزاع  
 تلك المبادئ صدق تلك الشقائق وصحة انتزاع تلك المبادئ متساو فان لم يجب ان المحقق الدواني وصاحب الحق  
 المبين مع انتزاعها بان الوجود قائم به الوجود اما قياً احياناً او قياً مجازياً بمعنى قيامه بشئ بنفسه الذي لا عدم لقيامه بغير  
 وان المبادئ الممكنة موجودة بالضرورة والموجب سبحانه موجود بالضرورة في انتزاعها بان المبادئ الممكنة موجودة في  
 الخارج لظن ان المبادئ الممكنة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يتطامن العقل بكونها موجودة في الخارج كما في  
 ان وجود قائم في الخارج بها وان كان قيامه بها في الخارج انتزاعاً قياً فلهذا محيد من العقل بكون الصفات الماهية بها انتزاعاً  
 خارجياً سيما في انتزاعها تعالى ما يزيد بها كحق وجودها وصاحب الافق المبين ففصلاً ثم ان ههنا بحثاً آخر مما علق عنه

هو لا المشاهدة فضلا عن العامة والخاصة وهو انك قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل في الذهن لا يوجب بالاشياء لانه قائم  
 بالذهن لا بالاشياء قد حقق فيما سبق ان الاشياء والمهيئات الوجودية في الخارج لا تقتل في الذهن بان الحاصل فيها شيئا  
 فاذا تصور الانسان مثلا وكما ان الذهن عليه بانه موجود فالحاصل في الذهن شيئا الانسان شيئا الوجود لا الانسان نفسه ولا  
 الوجود نفسه فلا معنى لمكون الانسان متصفان الذهن بالوجود نعم في الذهن شيئا الانسان وشيئا الوجود فمعنى قولنا الانسان  
 موجود ان ما ينتزع عنه الشيئ الاول هو ما ينتزع عنه الشيئ الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متصفة  
 بالوجود الخارج نعم هذا التركيب الذهني حكايه عن الالتصاف الخارج الذي مصداقه نفس الماهية الانسانية المستقرة لا غير  
 المحل عن آفة البيان وانما بت ظلمات الرب والظلماني حتى فيما ذكرنا شبهة كاد توسوس في صدور الناظرين وهي انه  
 لو كان نسبة الوجود الى المهيئات قاطبة لنسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يشارك جميع المهيئات الجوهرية والعرضية بل  
 الواجب سبحانه في حقيقة جامعة فيها يكون هي مصداق الوجود فتقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق  
 هي مصداق الوجود بذاتها واجبة الوجود لذاتها على ما يرام للصوفية الكلام العلماء والاعلام لواءهم التلويح والسلام وقد استوفينا  
 الكلام فيما يتعلق بهذا المرام في المختصر الموسوم بالروح المعنوي والموجود في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من اللوهم  
 لتقصير الانظار الالهام ولتقدار ضيق الايام في هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام وحات  
 محلول الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غمض مسائل العلم الاعلى وادق مباحث الفلسفة الاولى وعلى فزت  
 فيها بالحق اعلى بفضل ربى بفضل المنعم وله الحمد على ما له من الطول والاعظام والاستعانة ومجمل الاعتصام انه ولي  
 الاقامة والالهام المبحث الثاني في تحقيق طرف الالتصاف بالوجوب فاعلم ان الالتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود  
 هذا ويجوز لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقرر الوجود بالذات او بالغير فهو اذ ليس صفة انضمامية زائدة على ذات  
 الموصوف منصفة اليها في الخارج او في الذهن بل هو امر متزاعي ونشأ من انضمام نفس الذات الحقة الواجبة لذاتها الوجودية  
 المستقرة باقائه كجاء ان اريد بالاتصاف والعروض الواضحة ان يكون في الخارج شيئا من احوالها معروض  
 والاخر عارض فليس التصاف الحقائق بالوجوب اتصافا واقعا ولا يمكن ان يتوهم ان الموصوفات في الواقع مرتبة يكون هي  
 غالبة عنها في تلك المرتبة كما نعلم نحو الساري اذ لا يتقل الحقائق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التقدير  
 ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس عارضا للمهيئات في نفس الامر كما جاء ولا ذهابا ولا فرق في ذلك الحكم بين  
 الوجوب بين مفهوم الواجب كخارج هذا الداسب من ان الواجب عارض للمهيئات ذهابا بخلاف الوجوب كما عرفت محصلا  
 في الوجود والموجود ان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث يصح انتزاع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب



ان مفهوم الوجوب مفهوم الواجب ما عدا ان للوجوب معنى في نفس الامر وفي الخارج بحيث ينتزع عنها معنى الوجوب ومفهوم  
 الواجب لا يرتفع صدق الواجب عليها وصحة تنزع الوجوب عنها على حصولها في الاذهان او لاخطة العقل بايا لمخاطبة  
 طرف الخلق لا لتعريفه حتى يظن ان تلك الالتفات بالوجوب هو الذي هو وان الوجود الذي هو شرط لمراد منه وان القضايا المقصود  
 ليست خارجية وقد سبنا الكلام في ذلك كله في البحث الاول فان الالتفات بالوجوب كالاتفات بالوجود سواء لمساواة  
 ثم لا اشكال في الالتفات بالوجوب الذاتي واما في الالتفات بالوجوب السابق ففيه وجود من الاشكال منها ان الوجوب  
 السابق عند عدمه على تقرير الحكم وجوده ولذا يسمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرير موصوفها ووجوده  
 وكيف يحكم اولاً بالصفات الماهية بالوجوب ثم بتقريرها وصدورها عن الكا على مع انه لا يهتبه قبل اجعل في التقرير ولا يجدي القول  
 بان سبق الوجوب على تقرير الوجود ليس زمانياً وانما هو بالذات لان سبق الاشتراعات على مناسبتها وان كان بالذات غير متعلق  
 واجب منه صاحب الحق المبين بوجوبه لاول بان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد  
 الاعتبارات ذلك في الصورة بالقياس الى الوجود فانها من حيث هي صورة شخصية حالة في الوجود متخرجة عنها وحيث  
 انها صورة متقدمة عليها متقدمة اياها فكذلك فليكن في الصفات العقلية ما على تلك الاشكال كواجب وقد علمت انه يشهد  
 بصورة من جهة الوجوب كل ما به من حيث هو تامة الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية في مخاطبة العقل يتاخر عنها تاخر الماهية  
 ومن حيث هو يستند هو الماهية الى العلة الجامعة اثرها على ما على متقدم على الماهية في الترتيب عليه الصدور عنه نست عني  
 بذلك ان هناك اثارين صادرين بل ان هناك صادرا واحداً يمد على كل فية العقل انه حيث كالانسان مثلاً وان يمكن ان  
 واجب في نفس الامر فكيف يستند الى الكا على الواجب من حيث نفس ذاته بما هو وجود من حيث بحت فعلية لا بما هو وصف بالانسان  
 وانه بما هو واجب يتجوز في نفس الامر سبق في الاستناد الى الكا على من حيث نفس ذاته بما هو وجود من حيث بحت فعلية لا بما هو وصف بالانسان  
 الامر سبق في الاستناد اليه من حيث هو موجوداً لما به بعد كاط الاعتبارات او تفصيلها وتمييز بعضها عن بعض محكوم عليها عند  
 العقل ما يباين اولاً واجبة التجوز من تلقاها ككا على الواجب ثم صادرة نفسها من فاجبة الوجود من تلقاها فوجوده من حيثية ككا هو  
 متصورة بهذا الصورة بما هي صورة ما من تلقاها المبدء الكا على فتصورة الذات من وجوده فتصورة بهذه الصورة بما هي صورة  
 بعينها من افاضته والفرق ان الوجود والصورة متمايزتان الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئاً مبين الذات  
 تمهية بل هو اعتبارات شامية المجرى في مخاطبة العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذي يشبه المادة من جهة ان  
 متقدما في تصور العقل على استناد لما به ووجوبها الى الكا على كنهه ليس يستند الى الكا على بل هو لبيبة ضرورة الفعلية و  
 البطلان بحسب نفس الماهية فاذا الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب العلول المجعول متقدمة في المعلولية

على سائر المراتب التي هي المحمول في الحاقه العقل لا يلزم من ذلك ان لما يتقدم على معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب  
الحصول بالفعل في كذا العقل فاعلم من حيث الحصول بالفعل في كذا العقل من ذلك هو حيز الموصوفية والمعرفية يتقدم  
لا محالة نفس هيته المستقرة هناك على وجوبية من حيث الاستناد الى ابي عن بحسب نفس الامر يتقدم واجبته على نفس هيته المستقرة  
من جودها على في نفس الامر تهى ونحن نقول ان كل ما ذكره مستطوعه وخبرنا لا يتأهل ان يصحقي اليه ما لا فعلان قياس  
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية متناهية في الوجود عن موصوفاتها فلهذا وجودها غير موصوفاتها  
في الواقع فلا يستلزم العقل في بادي ارضى عن تجويز ان يكون بعض الصفات العينية يتقدمها مقدمة على موصوفاتها متقدمة لها  
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقدمة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لا تتأخر عن موصوفاتها بحسب الوجود  
في نفس الامر ليس له وجود في نفس الامر وجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على  
موصوفاتها واما ثانيا فعلان لمقيس عليه معنى سبق الصورة المطلقة على البيوانى كما يزعم المشايخ فاسد كما اشرنا اليه في البحث  
الاول حيث تكلم على كلام المحقق الثاني في طرف الانصاف بالوجود واما ثالثا فعلان قوله فوجب كل هيته الى قوله الصدور عنه  
ليس تحت معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تامة الحقيقة والوجود معنا يعرض للمهية في الحاقه العقل يتأخر عنها متأخرا بالمهية كان  
متأخرا عن الماهية بآية حيثية اقل لان حيثية التي يتأخر بها عن الماهية اعنى حيثية انه تامة الحقيقة والوجود هي حيثية نفس انه وهو  
لا يخلع عن تلك حيثية باى اعتبار اخذوا به حيثية اعتبارية كون الوجوب متقدما على الماهية باعتبارها بتجويز الانساق الوجوب عن كنه  
تامة الحقيقة والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تامة الحقيقة والوجود متأخر عن المهية لا محالة كما اعترف به القائل في الامر الباعثان  
ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاهل كذا قد لاند قد سلم ان هناك اثر واحد اصاحا عن الجاهل فذلك  
الاثر الواحد الصادر عن الجاهل بالذات ان نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاهل بالعرض صمد المهية عنه  
بمعنى ان هناك جللا واحد متعلقا بالمهية نفسها اولاء بالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض لاريد في ان ما بالذات سابق على العرض  
وما بالعرض متأخر على بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جبر سابق في الاستناد الى الجاهل منها بما هي واجبة التجويز وهو  
فيكون المستقر المتاصل هو الوجوب يكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض فاستطاعت ظاهرة الربطان قوله انه  
بما هو واجب التجويز في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاهل منه بحسب نفس جبر ذاته بما هو موصوف من الهذيان لان الجاهل  
واجب التجويز في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجويز سبق في الاستناد الى الجاهل من المهية بحسب  
نفس جبر ذاتها بما هي ولا تخفى بانه فعلان الماهية بما هي واجبة التجويز متضمنة لنفس جبر الماهية بما هي ولا يعقل ان يكون  
الماهية بما هي معروضة لعارض سابقة في الصدور عن الجاهل على نفس جبر الماهية واما خامسا فعلان ما ذكره من التفصيل فتعلم

من كلام الصمد الشيرازي المعاصر للمحقق الثاني حيث قال في بيان تقدم الواجب السابق على المهيبة ووجودها انه قد صدر عن المبدء  
 الاطلاق او الامروا احسب الاكثر فيجب الخارج وهو هناك معين الممكن بالذات وواجب بالغير الموجود والحقبة المنصوصة ثم  
 اعتقل محله وليفصل الى هذه الامور فالكثرة تجعل العقل والواقع في الخارج واحدا بعد انفصال العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها  
 على بعض آخر فيقول ما لم يكن يمكنه ان يكون واجبا بالغير ما لم يكن واجبا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة مخصوصة فواجب  
 بالغير المسمى اعتباري ليس سابقا ومعنى الواجب انه كفاصيل المعلول وسبقه على الموجود والمماثلة انما يكون في الاستقبال الذي  
 بالواجب الواجب بحسب نفس الامر كالكثرة الصمد الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على المماثلة وان المهيبة غير متقدمة بالواجب  
 اصلا لانها لا توافقه في متناول متقدمة بالواجب في الاعتبار الذي بالغير المطابق للواقع ثم في التعال مع ما فيه من الانتقال من العقل الى الفعل  
 لان قوله فان الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب العلول ليعمل متقدمة في العلولية على سائر المراتب التي هي للعلول  
 في كمال العقل هو في كماله تطويله وهو في غاية السخفة لان ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا  
 يجب في انه ليس متقدما في العلولية على نفس المماثلة كيف ونفس المماثلة متقدمة في المشارع السابقة في العلولية على الشرائع  
 لان معنى معلولية الشرائع كون مثل الشرائع معلولا لا غير على ان في التعال معترف بتأخر هذا المفهوم لا يتراجع عن نفس المماثلة المتقدمة  
 في كمال العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم انما يتقدم عليها في العلولية وان اراد مشارع الشرائع في المفهوم فهو ان نفس المماثلة متقدمة  
 للحكم بتقدم على نفس المماثلة من حيث الاستناد الى كمال بحسب نفس الامر او امرها على المهيبة فاما متفصل عنها فلا يكون  
 من تفصيل المهيبة كما زعموا من غير انها فيكون فرعاً للمهيبة لا متقدماً عليها في العلولية بل يكون محمولا بعد معلوليتها بعمل وادراجها  
 او شريع عنها فيرجع الى الشق الاول والاساسا فلان قوله فاما المهيبة بعد كمال الاعتبارات وتخصيلها وتبين بعضها عن بعض محكوم  
 عليها اعتقل بانها لا واجبة بالتجسس على الخارج على الواجب ثم سادتها بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقاء نفسه فوجوده من جهة  
 الوجود ان اعتقل بحكم بان المهيبة واجبة بالتجسس في الواقع قبل تقريره بالتجسس وان في الحكم المطابق للواقع فلا إشكال بحال الذي اعتقل  
 ما تقيته الصفة لا يلائم الا كانت اشراعية قبل تقيته الموصوف وان اراد بان اعتقل بحكم فملك ولو كان خرا عيا كاذبا فادعاه  
 ان لم يكن الواجب على هذا التقدير سابقا على جوب المماثلة وكان الحكم بسبقها خيالا باطلا واما سابعا فلان قوله كما الهبولي متصورة  
 بهذه الصورة بما هي صورة من تلقاء المبدء كالحاصل فتصورة الذات من جوده فتصورة بهذه الصورة بما هي صورة بما يعينها  
 من افاضتها فتصورة الذات من جودها فتصورة بهذه الصورة المطلقة قبل تقريرها في قبل التقرير لا شيء محض فأي  
 شيء تصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهبولي بها قبل تقريرها ان يكون حالة في الهبولي او لا فاما كانت حالة

في الهيولى فكيف يتصور ان يكون الهيولى قبل تقريرها عملاً للصحة والخطوة قاضية بان الحلول لا يعقل بدون الحل وان تقرير الحال  
 خرج تقرير الحل وان لم تكن دالة في الهيولى لم يكن الهيولى متصورة بها وموصوفة بها وانما منافلان قوله فالعقل من حيث  
 الحصول بالفعل في كمال العقل ذلك هو جواز الوصفية والمعروفة تيقن لا محالة نفس بادية المتقنة هناك على ايجابية في  
 غاية السخامة لان طرف الانصاف بالوجوب ليس هو كمال العقل كما يتوهم لان الانصاف بالوجوب انصاف انتزاعي والمادية  
 الحاصلة في كمال العقل ليست صحيحة لا انتزاعاً وليست صحيحة انتزاعاً عنها بنسبة الحصول بالفعل في كمال العقل قد سبغنا الكلام  
 في ذلك بالا مزيد عليه على ان هذا عامل نفسه قال ليعده ان ليس من شرط هذا السبق وهذا الانصاف يعني سبق الوجوب والانصاف  
 به ان تكيف كمال العقل شيئاً من ذلك بالفعل بل انما ساد ذلك كون الشيء في نفسه بحيث لو راعى كمال العقل بالصلح بحيث يفسد  
 في نفس الامر ان يتنزع منه ذلك بالفعل بحكمه عليه انتهى وهذا صريح في ان طرف موصوفية المادية بالوجوب السابق ليس هو كمال  
 العقل بل نفس الامر وبالمجمل في ذلك خراف لا يستحق ان يلتفت اليه فضلاً عن ان يعول عليه الجواب الثاني ان كل ممكن قائم قبل  
 جعله كجاءل بهية تقديرية كما هي قديلات ثم بعد جعله متقلب تلك الى مادية حقيقة ولين تصور ذلك في التخييلات فاذن لم يزل  
 كذلك قبل الوجوب السابق قبل اعتبار تقريرهية الممكن متعلقاً بمفهومه الذي يلحقه بازارهية تقديرية فيكون يجب في كمال العقل  
 لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان يتقلب من بهية تقديرية الى بهية حقيقة فيجعل الجاءل المادية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرير  
 بحسب الاستناد الى الجاءل المتعلق بتتصف بوجوب الوجود بالاستناد الى تغييره حكوماً عليه بالوجوب ليعبر عن ذلك بالوجوب  
 السابق ثم يعبر عن الوجوب بحسب التقرير الوجودي والوجود يسمى بالوجوب لللاحق انتهى وهذا عجب غريب فانه ان اراد ان  
 الوجوب السابق صفة للمفهوم الذي يلفظ العقل بالفعل بعد وجوده في العقل كما يدل عليه قوله متعلقاً بمفهومه الذي يلحقه بازارهية  
 تقديرية فذلك خفيف لان ذلك المفهوم موجود في الذهن بوجوه غير جود المادية في الاعيان فتقرر بتقرير غير تقريره بالوجوب السابق  
 غير جودها السابق فلا معنى لكون جودها السابق صفة لذلك المفهوم الذي هو على ان الكلام في الوجوب السابق لذلك المفهوم الذي هو  
 المتقدم على تقريره ثم لا معنى لقوله فيكون يجب في كمال العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان يتقلب من بهية تقديرية الى مادية حقيقة  
 او كمال العقل بل في وجوب انقلاب المادية الى بهية حقيقة بايجاب الفاعل لان الايجاب الوجوب من المراتبات  
 التي ليست مرتبة بالعلماء العقل والاعتبار الذهني وليس الوجوب منوطاً بخصوص كمال الذهن من ان اراد ان يتصف بالوجوب  
 السابق في المادية التقديرية فهذا الخش لاذ المادية التقديرية لا شيء محض قبل التقرير فكيف يجوز انصافاً للصحة واقعية محقة على  
 الوجوب لا يعني تعبير الاشياء بمحض المادية التقديرية شيئاً لا الجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقريرهية الممكن انما يكون بالحقبة  
 من اوصاف ذات الجاءل فان تمت متمات تحقق العلوية وجب للجاءل ان يبدع لمية ثم جعلها فتجوزت فالعقل لمية المادية

المتجوزة من جود الكمال يقتضي انها في طباعها بحيث تستدعي الالهي من اجابها اولاً وجوب ان يبدعها ثم يقرر باجتماع  
 الكمال بايا يقتضف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الكمال بوجوب لا يسيه فيكون اليا وهذا هو الوجوب السابق ثم  
 يلحقها بحسب تقررها واليهما في حال تقررها واليهما وجوب حق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب سبقيتها بان يجب  
 للكمال ان يبدع شيئاً هو في بعضها والقسم فيها بوجوب التقرر والالهي بحسب استناد الى الكمال شيئاً فعل نفسها وعرض هذا الوجوب  
 للكمال معناه ان يصير محكوماً عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية لمجمل اذا وخطت ان الكمال بالاضافة الى المجمل بحسب  
 هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار ايحاب باعتبار آخر يعني هو وصف ما من الكمال باعتبار المجمل  
 باعتبار آخر وان المجمل من حيث هو مجمل نفس ذاته وسنخ حقيقة وجوب مهيبة لغت من لغت الكمال في شأن من شئونه و  
 وصف من اوصافه فلا تقتض من كون وجوب قبل مرتبة، تقرر ما يلحقه وعرضه لذات الكمال فالكما عليه وانجولية تمام الالهي  
 الاتصالية الروحانية للمكونية واقوى الاتصافات الاختصاصية الحتمية فلا يجد ان يكون قبالتك اقرب اليك من طبعك  
 ال فاك من ذاك الى نفسك من نفسك الى جدك بمرات لا متناهية ولا متناهية انتهى وعاصلة ان الوجوب السابق عبارة  
 عن الايجاب فهو منقذ للكمال في هذا ما هو عن كلام الامام في المحل حيث قال الممكن الم يجب لم يوجد ذلك الوجوب لما حصل  
 بعد الم يكن كان صفاه وجوديا فيستدعي موصوفاً موجوداً وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شئ آخر يقتضي  
 لذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن ذلك هو الموثر انتهى وتقلب عليه المحقق في نقده لمحصل بان وجوب الممكن يقتضي وجود الموثر  
 به لا يمكن ان يكون قائماً بموثره لانه وصف للممكن وصف الشئ ليتم ان يقدم بغيره والقائم بالمثور هو الايجاب الوجوب انتهى  
 وشنع عليه صاحب الفقيهين تشبيهاً بليفاً قال اذ قد دريت سبق ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه صفواً  
 للمثور وانه وجوب ايحاب باعتبارين ان الاثر اذا ما شئ الكمال ابداع حقيقة يقوم به الوجوب من جهة الكمال في كماله المحل  
 كسائر الصفات العقلية فقد اخطت خبراً بان هذا التشديد ليس بسبب انه انتهى وانت تعلم ان تشبيه صاحب الفقيهين لا فضل له  
 على التيقن واليقين لان الكمال لا يتصف بالوجوب انما يتصف بالايجاب ما ذكره من ان معنى عود عن الوجوب للكمال انه يصير محكوماً  
 عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس مهيبة للمجمل اعتراف بان الوجوب منقذ لصدور مهيبة المجمل عن الكمال اما وصف الكمال  
 بوجوب ان يصدر عنه مهيبة للمجمل فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب صفواً للكمال حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة  
 وصف لما هو الوجوب حقيقة وهو صدور المجمل عن الكمال لا نفس الكمال اما وجوب ان يبدع الكمال مهيبة المجمل فهو  
 وصف للكمال لكنه ليس الوجوب السابق الذي فيه الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجمل حقيقة وجوب لا يسيه  
 حقيقة وصفه غاية الامر ان هذا المعنى ملازم للوجوب الذي هو وصف للمجمل لكن كذا يجدي شيئاً اذ لا يلزم من كون لقيام الوجوب السابق الذي

الكلام بالجماع على ما ذكر من ان المجهول يجوز حقيقة لغت من نفوت الجماع على شأن من شئونه الى آخره كلام شعري اذ لا ريب في ان  
ذات المجهول مبانيه متفصلة عن ذات الجاعل فكيف يكون صفة المجهول قائمة بذات الجاعل وكون الجاعلية والمجهولية اتم  
الارتباطات من جهة المجهول الجاعل لا يستلزم ان يكون ذات المجهول في بنيتها ذات الجاعل حتى يصح ان يكون المجهول قائمة بذات الجاعل  
فكلامه ما حق بان تجيب منه من كلام الحكيم المحقق ثم ان الحكيم المحقق اذ في جوابه شك ان الحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر  
الصفات العقلية ويكون قائما بالمتصور من الممكن عندكم مجردة انتهى وظاهر فساد اذا انصاف الممكن بالوجوب ليس مرتبة  
بان يكون متصورا وليس مجردا انتهى شرطا في كونه واجبا بل بما يجب الممكن فيقرر فيوجد ثم تصور الحكيم عليه باحد وثق قارا المحسن  
الدواني في الحواشي بالمجديرة على شرح التجريد لتحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب الوجودي لا ريب في  
منها اللازمة لها ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاعل في الفعلية ولا معنى من يقال وجوب  
الانسان فوجد ولا تقولك صلا لا انسان السان فوجد بل هو في مرتبة الانسان موجود في مرتبة الوجود انسان بل انما تقدم الوجود  
اذا الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل يحكم بان المعلوم يجب فوجد وهذا الحكم تقدم الوجوب على الوجود فالوجوب  
اما في مرتبة الذات او متاخر عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذي هو في مرتبة الذات او متاخر عنها على الوجود  
او متقدم عليها فيلزم انصاف الذات بالوجوب قبل فعليتها وهو غير معقول لا يمكن ان يقال ان الانصاف لا يستدعي فعلية  
الموصوف لان اذ لم يكن للموصوف فعلية فأي شئ يتصف ولا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والانصاف لا بد له من فعلية  
الموصوف حتى مرتبة الانصاف بالوجوب السابق للموصوف به فعلية سابقة على وجودها كما زعمه الخواص في حواشي حواشي  
شرح التجريد لان الوجوب السابق كما انه سابق على وجود الموصوف به كذلك هو سابق على فعلية بل الفعلية والوجود بحسب  
المصداق امر واحد فلا معنى لكون الانصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى بولار  
الايمان المشار اليهم بالبشائر كيف تخطوا في المقال ولم يجدوا سبيلا الى تفهيم عن مضيق الاشكال ونعم بفضل ربنا الكريم  
المفضل سنشير غريبا الى ما يخرج عن الاصل كحل المقال فانظر من جهة الاشكال في الانصاف بالوجوب السابق ان الوجوب  
يتوقف الانصاف به على وجود موصوفه ما في الخارج او في الذهن كونه موصوفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون  
هذا الانصاف بسبب وجود الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجي لتقدم الوجوب عليه بالذات لان يكون بسبب الوجود  
الذمني لان الوجود الذمني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي وهو عن وجوده في الاشكال قريبا لانه عن ان يقال حسب  
الافق المبين بعد ذكره الاشكال اخذ محييا عنه ذكر الاجابة التي عرفت ان لها انه ليس من شرطه السبق وانه الانصاف ان يتكيف  
لخلاف العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما ساط ذلك كونه في نفس بحيث لو اعيى كمال العقل يصلح به بحسب حال نفسه في



نفس الامر ان نيزع من ذلك بالفعل حكمه عليه ثم عرض جوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم له من جوب المتقرر هناك اي في  
المعلول الاول اشد ظهورا كون الارتباط والاختصاص هناك ثم ياتي انتهى بخصا وانت تعلم ان ما ذكره اوله لا ينبغي شيئا لان  
المعلول الاول ما استصف بالوجوب السابق او على الثاني ثم الاشكال لطل سبق الوجوب على تقرر كل ممكن وجوده وعلى الاول  
لا بد ان يكون للمعلول الاول نحو تقرر وجوده في مرتبة الوجوب السابق واللام يمكن هو نشأ لصحة انتزاع معنى الوجوب في الاشياء  
المختص لا يجوز ان يكون معنى الانتزاع شيئا فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرر وجوده في الخارج وهو باطل لسبق وجوبه على تقرر  
وجوده في الخارج او يكون تقرر وجوده في الذهن فهو متاخر عن وجوده في الخارج وبعون جوبه والحاصل انه مسلم انه ليس من شروط  
الانقسام بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل في كنه العقل ان نيزع العقل الصفة متسا بالفعل لكنه يجب ان  
يكون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب في ان ذلك يستلزم شيئا انتزاع منه وتقررهما وما ذكره  
انما نفا قد عرفت انه في ما قبل من وجود الاشكال ذكره صد الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تلك الوجود الفعلية في كيفية  
للوجود فكيف يتقدم عليه منها ما ذكره لمحقق الدواني من ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولاً  
بان الممكن صار وجوداً بالضرورة ثم صار وجوداً وهو كلام فالحل عن التحصيل قد مر ذكره من الوجوبين في فوارج بحث الجعل تحقيق  
المقام ان المهيبة الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية فعلية والتصور والوجود لا ضرورية فعلية والتصور والوجود في ذاته  
بين ان تصورهما يكون بين ان لا تصورهما لا يكون ثم انما تحقق العلة الكافية لتقرر وجودها او العلة الكافية لبطالها وعدمها  
ارتفع ذلك التذبذب في عين تقرر وجودها وابطالها وعدمها بالتوقع في هذا المعنى اعني ما يتعلق بالتذبذب وترجع اصطفا في التقرر  
واللاتصور والوجود والعدم للتوقع هو المعنى بالوجوب السابق وفي هذا المعنى متاخر لضرورة وان كان الذي هو كيفية للوجود والعدم فذلك  
الوجوب على ذين المعنيين بانما هو مشترك اللفظ ولا ينبغي ان في المعنى لمراد انتزاعي فشا انتزاع هو القاعل المستقل التام في اقتضاء  
تصور المهيبة الممكنة وابطالها بالتبعية لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجع لا احد الجائمين بالرفع للتذبذب بينهما  
قال السابق على وجود المهيبة الممكنة هو منتزاع انتزاع في المعنى اعني علة التامة فانها للدرجة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذ التصور  
الماضية الممكنة ولا خلاف ان المهيبة الممكنة قياساً طرفاً بالقياس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين بالمعراج حكم بانها وجبت فوجبت  
وعنى انها وجبت هو ان حلتها رفعت التذبذب التي لها في نفسها فبذلك انما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلي قائم  
بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه يعني ان المتصور من الممكن يحكم عليه بذلك الوجوب في الحقل مع فلا يرد عليه او مدونا  
عليه سابقا لان الوجوب ليس صفة منتزعة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا يمتنع منها فان ما اوجب الفاعل في حقيقة  
استقوة في الواقع فهي باو اجبة قائل ما قال بالحواس من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول الحاصل كمنزلة

بان السلول يجب فيه ولا يخطر في العقل كون العلة تامة أصلاً فلا يرجع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية تحكم في غاية السقوط  
 لان معنى ان السلول يجب هو انه يتعين جانب تقريبه وارتفع تدبيره بحسب المصداق هو لينة تتحقق علة التامة لا غير العقل  
 انما يحكم الوجوب الممكن بهذه المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا هو الحق المعدل عليه صاحب الفقه المبين ان عام حول هذا  
 التحقيق لساكنه في كلماته المتحقق الدواني لكنه زان به بالواحد شأناً لا نقاد ان الوجوب السابق وجوب ان يصير السلول عن العلة  
 ثم جعله من صفات العلة من صفات العلة يكون المجهول من لغت اجمال مع قد يهتاك على فساد ولو انه قال بمثل اننا  
 سلم عن الغشاح والممدولي العظمة افا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انما يتوجه لو كان فشا النزاع بهذا المعنى من  
 الوجوبات الممكنة الثالثة فاش من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الشرح ورفع التذبذب بين الوجوب بمعنى تاكل الوجود ذلك  
 هو كيفية الوجود وكذا الرابع لان الوجوب الذي به جهة العنصرية هو معنى الضرورة والوثاق لا بمعنى الترخيم فلا ينقضي من الوجوب  
 السابق العنصرية الضرورية في غاية التحقيق والممدولي التوفيق لمبحث الثالث في ظرف الاتصاف بالامكان اعلم ان الاشكال  
 هو سلب ضرورة التقررو الوجود وسلب ضرورة اللا تقررو واللا وجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما هو سلب  
 بسيط ليس له ثبوت اصلاً فحقبة الامكان اعني هذا السلب البسيط ليست عارضة لشيء بالحقبة بل هي ثابتة لا يتغير السلب مدوليا او  
 محمول ما لبته المحمول حيزه عارضا فالامكان بمعنى السلب البسيط لما لم يكن عارضا لشيء لم يكن شيء ما متصفا به حقيقة فلا تصاف  
 به حقيقة حتى يحكم في ظرف الاتصاف به بل معنى التصاف شيء بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية لانه ليس ضروري التقررو الوجوب  
 ولا ضروري اللا تقررو واللا وجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن  
 في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة صدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقتها لنفس الامر  
 مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقة بنية وقد يكون بمطابقتها للخارج  
 فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بنية وقد يكون بمطابقتها للذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية  
 بنية فيكون ظرف الاتصاف بالامكان بهذا المعنى ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن ان يريد ان ليس  
 بضروري التقررو الوجود ولا ضروري اللا تقررو الوجود في نفس الامر كان ظرف الاتصاف بالامكان اي الطرف الذي هو مطابق  
 هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن ان كان معناه انه ليس بضروري التقررو الوجود ولا ضروري اللا تقررو الوجود في الخارج  
 كان ظرف الاتصاف به اي الطرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحولية ممكنة كان معناه  
 انها ليست بضرورية التقررو الوجود ولا ضرورية اللا تقررو الوجود في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به اي الطرف الذي هو مطابق  
 هذه الحكاية هو الذهن واذا اعتبر الامكان سلبا مدوليا او محمول ما لبته المحمول كان عارضا ويكون موضوعه متصفا بالتصاف لا تترعا

يكون مثله انما يشي استقرار في نفس الامر مطلقا وفي الخارج بخصوصه وفي الذهن بخصوصه يكون طرف الانصاف به طرف  
 تقرير ذلك شيء خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر بما يمكنه فلا مكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود ان يمتد  
 شرط في الانصاف بها واتوهم صاحب الحق ابي بن ان الامكان من العوارض العقلية اللائقة بنوع الماهية بما هي في العقل في  
 غاية السخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل  
 من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس الماهية والعقل ليس ظرفا لعروضه والواجب قد يثبت على ما تقدم اصر على ما توهم فقال ان يقع  
 في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في استقرار عقل فاعقل ذهني ذاهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفة بغير  
 اصناف قيل لك في وجهه الحق فان هذه الامور يعني الامكان الموجب لامتناع عوارض الاشياء في انفسها باعتبار استقرار  
 وبقياس الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الازمان فالوصف بها للماهية من حيث هي لا الماهية  
 من حيث هي متوفرة بالفعل متصفة بامد الوجودين فان الماهية الاسكانية حال البطلان بعد ما استصفى بالامكان من حيث هي  
 بالشرط البطلان بعد ما هو اما مكان متنازع من مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية وانصافها بالوجود بمعنى  
 بالانصاف هناك ان العقل يحجب في حد نفسه بحيث متى وقعت في كائن العقل بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان  
 الانها في العلم كذلك لانها اذا تقررت في الاعيان يكون لها بنك صفة كذلك حال الامتناع والوجود بين السابق واللاحق  
 وبالحكاية سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام يتجذب جدا فان قوله هي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان  
 وفي الازمان نفس على ان طرف انصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عد هذه  
 من العوارض العقلية التي طرف الانصاف بها خصوص طرف الذهن لما قوله فالوصف بها الى قوله انصافها بالوجود فما يقتضي منه  
 العجب لا معنى لانصاف الماهية حال البطلان بعينه اذ الماهية حال البطلان لا شيء محض فكيف يكون موصوفا بعينه بل الحق  
 ان الماهية حال البطلان ممكنة اي ليست ضرورية التقدروا الوجود ولا ضرورية التقدروا اللاوجود وليست بسيطة لانها حال البطلان  
 موصوفة بالامكان ما ذكر من معنى الانصاف لا يجدي نفعا لان هذا العقل الماهية في حد نفسه بحيث متى وقعت في كائن العقل  
 بالفعل كان شأنها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا دخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها  
 ضرورية التقدروا الوجود ولا ضرورية التقدروا اللاوجود سواء يجب في العقل كذلك ولا يجب ما ذكر من معنى الانصاف فانها  
 في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصادق فان المراد بطرف الانصاف هو طرف مصادق الانصاف كما سبق واما حال الامتناع  
 فتعريفها فيما بعد انشاؤه تعالى بما لمونا طهر ان اكمال المحقق الذي من ان الامكان من العقولات الثانية فالوصف بها ما  
 الامر الذي لا يخارجي فحقول الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي في غاية السقوط فان الامكان ليس من العقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذي شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والاكالات ما واجبة في الخارج او متسقة في الخارج فلا  
معنى لنفي كونها ممكنة هذا قد قضى الكلام بنافي للاسهاب المدعوي للموجب قوله قال انسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل  
الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود  
ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد تفضل ذلك تحقيقه ويجب ان يشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بديهية وليس الحكم  
فيها على موضوعات مقدمة فان الامكان في نفس الامر انه على التقدير كما يتوهمه تفار الهام ضعفا العقول اقوال الاولاد  
**قوله** كاذبية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و  
لعل نظروا الى خلاف الانصاف انما هو الذين في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذي فيه مدخل ولهذا قال في حاشيته  
الحاشية انظر الى صحيح يحكم بان العقولات الثانية على تسمين الاول ان يكون انه من فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون  
الوجود الذي شرط لعروضه هو موضوع المنطق اذا درست باقاعرف ان المعنى في الذهنية ان كان مجرد كون الذهن فقط ظرف  
الانصاف من غير ان يكون للوصف اصل في العين لا في خصوص حال نائب نائب صلتها بالقضايا المعقودة من التسمين  
ذهنيات من ان اعتبر فيها شرطية الوجود الذي فينقد من التسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقة لعدم مدخلية الوجود الذي في الخارج  
فيه فخال انتهى وهذا كله يندفان القضية الذهنية هي القضية الحكاية عن الامر الذي وقد عرفت ان القضايا المحكية فيها بالوجود  
والامكان في الوجوب وغيرهما من العقولات الثانية بالمعنى الثاني الا ان قد يكون حكاية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك  
كقولنا انه سبحانه واجب موجود دالة وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعاً وقد تكون حكاية عن الحقائق  
النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية قد تكون حكاية عن الصور الذهنية فيكون  
تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك العقولات ذهنية مطلقاً وحقيقية مطلقاً ونفي كونها خارجية مطلقاً  
وانظر الى انصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعداد قوله وربما يكون المحكي  
عنه برفق العبارة كلها منتحلة عن الافق البين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فاننا اذا علمنا بان زيد مثلاً موجود فالحكي  
عنه بهذا الحكاية هو نفس ذات زيد المستقررة في الخارج مع عزل النظر عن سكاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل  
فيه لسكاظ العقل وكيف يذهب بهم عاقل الى ان صدق قولنا انه موجود منوط بسكاظ العقل ذاته الحق المستقررة فانه صادق قطعاً  
قبل القول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقاً او بالوجود الخارجي المهيبة استقررة مطلقاً وفي العين في سكاظ العقل لم يتصور  
صدقه الا ببطابقته للماهية المستقررة في سكاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو ببطابقته للمحكي عنه وهذا مال لا يجترع عليه فوجبه  
انسانية فتمتلا عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصواب في اذني العقل لا يلزم

ان يكون مطابقا لنفس الامر فاذا كانت الماهية باطلة ممتنعة في نفس الامر متقررة ممكنة في كحاظ العقل في نفس الامر وكفى عنها  
 بانها موجودة او ممكنة فالمحكي عنده هذه الحكاية ان كان هي الماهية المتقررة في نفس الامر او في العين في كحاظ العقل كما توهم  
 كانت هذه الحكاية مطابقة للمحكي عنده فكانت صادقة اذ الصدق هو مطابقة الحكاية للمحكي عنه واذا كانت الماهية ممكنة متقررة  
 في نفس الامر او في العين ممتنعة باطلة فيها في كحاظ العقل وكفى عنها بانها ممكنة او متقررة وكان المحكي عنها توهم لم يكن الحكاية  
 مطابقة للمحكي عنه فتكون كاذبة فان قيل ان المحكي عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او في العين في كحاظ العقل المطابق  
 لنفس الامر قلنا فيكون ما توهمه مرتبة الحكاية لا تحكي عنه لان هذه المرتبة تتصف بالمطابقة واللا مطابقة لنفس الامر و  
 الكلام على تقدير كون المحكي عنه هو الماهية المتقررة مطلقا او في العين في كحاظ العقل وبالمثل فكل ما ذكره بالهيدايان شبه  
 منه بالبيان قوله بما هي متقررة مطلقا او في العين نسخ الكتاب بينها مختلف نفى بعضها وبما يكون المحكي عنه بما هي  
 الماهية بما هي متقررة في العين في كحاظ العقل هذا هو اوفق لعبارة الاقوال البين ان السبب لسياق عبارة الشرح فانه قد  
 بين ان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود واشيئية والامكان حقيقية وان مصداقها نفس الحقيقة المتقررة من حيث  
 هي وكان هذا مما لا يشك فيه فان القضايا المعقودة بالوجوب والوجود واشيئية والامكان حقيقية البتة ومصداقها نفس الحقيقة  
 فلا حاجة الى اعادة بيانه وانما الاشتباه في القضايا المعقودة بالوجوب في الخارج والوجود الخارجي وامكان الوجود الخارجي فان  
 الظاهر ان القضايا المعقودة بها خارجية فترجع هذا الاشتباه وبيان ان القضايا المعقودة بها حقيقية لا بد من بيان المحكي  
 عنه بملك القضايا ليتبين كونها حقيقية وفي بعضها وانما يكون المحكي عنه بما هي الماهية بما هي متقررة مطلقا او في العين  
 وهذا لا يناسب لما قد يعنى عبارة الاقوال البين ولا سياق عبارة الشرح كمن يؤيده ما قال في الحاشية المتعلقة على  
 قوله متقررة مطلقا وهو قوله هذا في مطلق الوجود والوجوب الامكان وفي الحاشية المتعلقة على قوله في العين هو قوله هذا  
 في الوجود الخارجي والوجوب الامكان بالذين هما بمسبب الوجود الخارجي واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس  
 الامر فمصادقه نفس الماهية المتقررة في عالم الواقع مع غزال النظر عن خصوصيات الظروف وان اتفق ان يكون ظرف  
 اتصافها بنده الامور هو الذين دون الخلق اذ فيه خلطت بينا وبين موصوفاتها كما مر لكن الخصوصية لمعاد انتهى  
 قوله في كحاظ العقل ان كان هذا طرفا الثبوت لتقرر الماهية وكانت الماهية المتقررة في هذا الحياظ مصداقا كمال التقرر مطلقا  
 او في العين ومطابقا لصدق كانت القضية ذهنية لانها حاكية عن امر موجود في الذهن بثبوت امره في الذهن فباكون  
 على ان يسيل الى نفى كونها ذهنية والتول بكونها حقيقية ثم كون الماهية المتقررة في العين في كحاظ العقل مصداقا  
 للقضية القائمة الماهية موجودة خارجية او انها ممكنة في الخارج او انها واجبة فيه غير معقول اصلا لانه يؤدي الى



ان للوجود في العقل موجود خارجي وبذلك فأنش من الوجود ان فانظر الى صاحب لائق المبدأ كيف يتخط في كانه لا يبالى اين  
 يذهب وانظر الى الشارع كيف يقتضي به تهيئته ولا يدري كيف المذهب السامع عن آفة التقايد وهو في الحقيقة  
 والتقدير قوله لا يبالى على حال معين لا شك في ان مصداق الامكان والوجود والوجوب الخارجيات نفس  
 المهيئة لا حال وصلة زائدة عليها والالم يكن الماهية قبل الحق تلك الصفة بها مكنة وموجودة وواجبة لكن ذلك لا  
 يستلزم ان لا يكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان  
 يكون مناشئ محمولاتها احوال زائدة على الموضوعات بل ما لا بد منه في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولاتها  
 نفس الحقيقة المتقررة في الخارج ولا شك في ان مصداق الموجود الخارجي ويمكن الوجود في الخارج هو الماهية المتقررة  
 في الخارج فلا وجه لنفي كون تلك القضايا خارجية فتقوله ولذا لم يكن العقود بها خارجية في غاية السخافة قوله بل حقيقة  
 لا يخفى ان القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه قضايا بنية صادقة فان كانت حقيقة فاما ان تكون  
 صادقة في ضمن الخارجية فيكون تلك القضايا خارجية واما ان تكون صادقة في ضمن الذميمة فيكون تلك القضايا  
 ذميمة فلا معنى لنفي كونها خارجية اذ ذميمة وليس لصدق الحقيقة البتة احتمال آخر وارصد قها في ضمن الخارجية  
 البتة او في ضمن الذميمة البتة قوله وامكانه المحكي عنه لا يمكن الوجود الخارجي بمصداق الممكن ليس هو الماهية  
 المتقررة في العين في كذا العقل لان امكانها سابق على تقريرها في العين على تقريرها في العين في كذا العقل  
 فالحق ما ذكرنا سابقا من ان القضية المعقودة بالامكان سالتة بسيطة وليس مصداقها الماهية المتقررة قوله اذ  
 مصداق الحمل فيها كذا العقل المصداق اذ قد يطلق على المحكي عنه معنى مطابق بحمل قد يطلق على علته المصدق ويطلق  
 ليس مصداق الحمل الوجود العيني وامكانه ووجوبه بالمعنيين فلعلم المعنى ان مصداق الحمل فيها نفس الحقيقة المتقررة  
 في العين الملحوظة للعقل بنا على ما زعم قوله المتقررة في العين من الجاعل بيان لمصداق حمل الوجود العيني فان  
 مصداق حمل الوجود الماهية المتقررة في العين من الجاعل في كذا العقل على ما نعم وانت تعلم ان هذا الجمع على  
 اطلاقه فان الموجود الخارجي صادق على الواجب سبحانه ومصادقه ميناك نفس الحقيقة الحق لا الماهية المتقررة من  
 الجاعل في كذا العقل قوله وبما لا ضرورة في التشرع في الامكان قوله وبما لا ضرورة من حيث اقتضار الجاعل اياها  
 في الوجوب لا يخفى ان بناءنا صحيح على اطلاقه في الوجوب بالغير لا في الوجوب الذاتي والافني الوجوب المطلق ثم لا يذهب  
 عليك ان الشارع حكم فيما سبق بان مصداق تلك الماهية المتقررة من حيث هي وبما بان مصداقها الماهية بيا  
 متقررة مطلقا وفي العين في كذا العقل فهين كلامه نهافت وايضا حكم انفا بان المحكي عنه بالامكان الماهية بما هي متقررة



مطلقا وفي العين في كانه اقل ركنه بيان مسداده كانه اقل نفس البنية بما يضروري سقر والا فقرر من ان اعتبار  
 انها متقربة وبذا ايضا تباهت وبذا كنهه فله التلخيص قوله وبه دس التي تستعمل في حكمه ما بعد الطبيعة اي العقولات الثانية  
 بالمعنى الثاني هي العقولات الثانية المستعملة في الفلسفة الاولى قوله ثم يحثية المتقربة لما ذكره الا ان موضوع المنطق  
 عند القدر العقولات الثانية باعتبار صحة الاتصال بوقوعه عليه فسر معنى العقولات الثانية اراد ان يعرض بحال يحثية  
 ويعلم ان الحثيات المتقربة في موضوعات العلوم قد تكون اطلاقية وقد تكون ثبوتية زائدة على نفس الموضوع كما في  
 قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض موضوع الطبى جسم من حيث الحركة والسكون وموضوع المنطق  
 بالعقولات الثانية من حيث الاتصال الى مجهول ضروري او تقديرية في ما يحثية الاطلاقية فلا تكون مجرولة عنها في  
 العلم فالاشكال فيها انها الاشكال في الحثيات الزائدة فانها تكون مجرولة في العلوم الى تلك الحثيات معتبرة في  
 موضوعاتها كما بحث في الطب عن الصحة والمرض وفي الطبى عن الحركة والسكون وفي المنطق عن الاتصال مع ان  
 الموضوع بقيوده يجب ان تكون مفروضة عنها في العلم ويجب عنه في المشهور بان الحثية المتقربة في موضوع الطب  
 ليست نفس الصحة والمرض بل صلواتها وفي الطبى ليست نفس الحركة والسكون بل صلواتها مشلوا هو ليس مجرولة عنه  
 في العلمين انما المجرولة عن نفس الحركة والسكون ونفس الصحة والمرض لا الصلوح فاورد عليه ولا بان الصلوح المحترس في  
 الموضوع ليس هو مطلق الصلوح بل الصلوح المنصاف الى الصحة والمرض والحركة والسكون فاليناف الى الصلوح اليه معتبر في  
 القيد فلا يكون مجرولة عنه في العلم فاجيب بان الصلوح لا يتنفي وجوده باليناف الى حتى يكون باليناف الى قيد في الموضوع  
 فكما لا يلزم من انتييد بالامكان القيد بالوجود لا يلزم من التقييد بالصلوح التقييد باليناف هو اليه فاليناف الى الصلوح  
 انما يلاحظ معرفة خصوصيته والمفروض عنه في العلم انما يكون نفس الموضوع بقيوده لا ما يلاحظ لمعرفة قيوده الغير وثانيا  
 بان البحث قد يقع عن نفس الصلوح ايضا كما بحث في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبى اي جسم صالح للحركة  
 وقال صدر الشريعة ان هذه الحثية بيان للاعراض الذاتية المجرولة عنها في العلم لا قيد من الموضوع واورد عليه العلامة  
 الفتازاني بان يلزم تشاك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالا اعتبار وبانه فالحق المشهور وجيب عن الثاني بان  
 صدر الشريعة ان الحثية تقييدية في نظر الباحث ومقتصرة للبحث على بعض العوارض ليس بذاتها فالجمهور والجواب  
 عن الاول ان اللازم ملزم واختلاف العلمين انما هو لاجل اختلاف الحثية في نظر الباحث فعلم السمار والعالم ان  
 شاك علم البنية في الموضوع اعني جسم العالم وفي المحمول كالكروية الا ان الاول ينظر فيه من حيث هو وطبيعة الاشياء في نظر  
 من جهة الاحوال العارضة له من جهة الكمية وقال العلامة الفتازاني ان الموضوع ما كان عبارة عن المجرولة في العلم عن

عوارض الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المسابحات  
 بهذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحث عنها يكون كوقبالموضوع بواسطة هذه الحيثية انتهى وهذا هو الذي اختار  
 الشارح موافقا لبعض المتأخرين كما سيأتي شره لا يخفى عليك ان ما اوردوه هذه العلامة على صدر الشريعة وادروا عليه  
 ايضا لان القول بكون الحيثية في نظر الباحث يوجب تجويز تشاك العلماء في موضوع واحد بالذات بالاعتبار لان  
 اختلاف الموضوع لا يكون ما لم يعتبر الحيثية قيد من الموضوع بل النظر اليه في محكم بان ما ذكره هو مراد صدر الشريعة كما  
 عرفت قوله ليست صلة للحق العوارض اما اول فاذان الحيثية المذكورة ربما تكون من العوارض الذاتية المبحث عنها  
 في العلم فلو كانت صلة للحق العوارض الذاتية للموضوع لازم الدور واما ثانيا فلان علية الحيثية للحق تلك العوارض  
 ربما لا تقتل كحيثية الاتصال فانها ليست صلة للحق اجنبية والفضائية مثلا المعروضات بقوله ولا قيد له في نفس الامر  
 فان معروض العوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية وايضا لو كانت الحيثية قيد للموضوع لما كانت  
 بمحثة عنها في العلم مع انها قد بحث عنها فيه ثم ان نفى كون الحيثية قيد للموضوع انما هو اذا كانت بمحثة من عوارض  
 الذاتية للموضوع واما اذا كانت عرضا غريبا فلا بد من اعتبارها بقيد الموضوع كما اكر المتحركة فانها موضوع لعدم الاكرو  
 حيثية الحركة قيد فانها لو لم تكن قيد كان الموضوع مطلقا لكثرة وكون الاعراض المبحث عنها في ذلك العلم عرضا  
 غريبة لها فانما هي اعراض ذاتية للكثرة المتحركة فانهم قوله بل صلة للمبحث او قيد للمعروض فذلك الحيثية مقصورة للمبحث  
 على اعراض التي يلاحظ الحيثية في البحث عنها قوله وذهب المتأخرون فان قيل فموضوع المنطق متعدد وهو العلوم  
 المتدوي والمعلوم التصديقي فلا يكون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوع واحد وهو العلوم الاظم من العلوم  
 المتدوي والمعلوم التصديقي من حيث الاتصال الى المجبول نعم يشكل الامر على من زعم ان التصديق ليس لعلم بل  
 كيفية لاحقة بعد الادراك فان الموصل في التصديقات هي القضايا المدعنة بما هي مدعنة والموصل اليه فيها هو  
 الاذعان بالقضية فليس هناك على راء اتصال معلوم الى مجبول فتأمل قوله واليه اشار المصنف نسخ المتن بين مختلف  
 لفي بعضها وموضوع المعقولات الثانية وفي بعضها وموضوع المعقولات والشارح روى نسخة ثانية وشرحا قوله فان كثيرا  
 ما بحث استدلال على ان موضوع المنطق هو العلوم المتدوي والتصديقي بان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات  
 الثانية كالذاتية والعرضية وقد تقرر في فن البرهان ان الموضوع يكون مفروغا عنه في العلم فلو كان موضوع المنطق  
 هي المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها في العلم قوله واجب عنه فاصلا ان المعقولات الثانية اعتبارا من الاول  
 اعتبارا كونها معقولات ثانية فهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوع مفروغا عنه في الثاني اعتبارا بانها مدعنة

للمعقولات ثمانية أخرى بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان تبحث عنها وتجعل محمولات  
 لمسائل الصناعة ولا ضمير في ذلك فان المنتزع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنها  
 من حيث انهما من الاعراض الذاتية لمعقول ثمان أخرى وعرض من غير بعض الشرح بان يرجع الى تلك مستغنى عنه وبانه  
 مشكل في الكل والجزئي فان قلت ان الكل والجزئي يملان على الخاص والعام وبما اليه من المعقولات الثانية قلت  
 يجعل العام والخاص ايضا محمولاً في المنطق فيلزم خلاف قال وباجزاء ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني  
 العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي بعض يرجع الى تلك مستغنى عنه انتهى وانت تعلم ان مثل  
 على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما  
 لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية ونها غير مجزوء في المنطق اذ لم تعبد بعد مسألة منطقية  
 يكون موضوعها المعقول الاول ومجولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث  
 انها احوال لمعقول ثمان أخرى فاذ قيل في المسائل المنطقية كل ما ذاق او عرضي او ان المعرفة اما ما وسم فليس  
 المسئلة بالحققة ان الحيوان ذاق والماشي عرضي وان الحيوان الناطق صفة لحيوان الضالكة سم حتى يتوهم ان  
 المعقولات الثانية تبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ونظير ان ارجاع المحمولات في المنطق  
 الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الاخر يرجع الى تلك واما البحث عن الكلية والجزئية فانها لم تكن  
 من عوارض المفهوم وبما يفيض من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولاً في مسألة من مسائل المنطق فذكر في غاية  
 السقوط قوله ثم المعلوم التصوري هذا البطلان لراي المتأخرين فانه ان المعلوم التصوري والمعلوم التسديمي لكن  
 ان يجعل موضوع المنطق لانه ان يريد كونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ  
 مفهومهما ليس موصلاً ولا صالحاً لان ثبت له العوارض يبحث عنها في المنطق كالجسمية وتفصيله وغيرهما وان اراد  
 ان مفهوماً موضوعاً للمنطق فاما ان يراد ان صلاتيهما مطلقاً موضوع المنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات  
 كالجوان وغيره مطلقاً ليست تبحث عن احوالها في المنطق اذ يبحث فيه عن الموصل القريب البعيد انما هو على وجه العموم  
 وصباريق يدين المفهومين كالجوان الناطق او كالتفنية القاطنة العالم متغيراً مثلاً لهما ما تصلح به واما ان يبحث  
 عن احوالها على وجه العموم فالملاحظ بحقيقة عامة فاما ان يراد ان مصاديقهما من حيث انها معروضة للمعقولات  
 الثانية موضوع المنطق ومبحث فيه عن احوالها فيبحث في احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع  
 للمنطق هي المعقولات الثانية هذا محصل كلام الشارح وفي عبارة سابعة من وجوهين الاول في قوله لان يبحث عنها

وحتى العبارة ان يقال لان محبت عن احوالها والثاني في قوله او ما صدق عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه  
 المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يختص في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يصدق  
 على المعقولات الثانية ايضا ويكون بعضها موصلا اليه تفسير ما صدق عليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق  
 المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصوري او علم تصديقي من حيث انه موصل ولا شبهة في  
 ان الموصل انما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالحیوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكتولنا الانسان  
 حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل في الاول هو الحيوان الناطق من حيث  
 انه صدق في الثاني ذلك انقول المؤلف من حيث انه شكل اول مفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس  
 بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضة تطلقا هييم الملكية  
 والذاتية والعرفية والحدية والرسمية والموضوعية والمحمولية والقياسية الى غير ذلك من المعاني التي لها  
 دخل في الابطال فعلق في اخصوصيات ذوات تلك المعاني والاحتياجات التي لا تدخل لها في الابطال فهي مغفل  
 عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفة والحجية والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الى  
 لغة حقيقة او تصديقية بل الموصل اليها هي المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم فالتقدم ان ارادوا  
 يكون موضوع المنطق هي المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثاني موضوع المنطق فذلك صريح البطلان  
 فان مفهومه اعني مفهوم ما يكون ظرف عروضة له بن ليس موصلا ولا معروضا للحوار من المبحوث عنها في المنطق  
 وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفية والحدية والحجية والقياسية وغيره موضوع المنطق فهذا ايضا  
 باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الى تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم  
 وان ارادوا به ان موضوع المنطق هي تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها و  
 يتهدى احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائمة السالبة الدائمة تنعكس بعضها مثلما حاكته على ما يصدق عليها  
 السالبة الدائمة بانه ينعكس الى ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه منطبق  
 على معلومات كتولنا لشي من الحيوان المحروق وتولنا لشي من القياس مركب من سالتين مثلا فيتعدي هذا الحكم الكلي  
 الى تلك المعلومات فالمثبت له لهذه المحمول هي تلك المعلومات والمعلوم عليه يعني ما حصل في العقل عند حكمه بالحيوان  
 هو تلك المعقول الثاني المنطبق على تلك المعلومات وقس على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية و  
 محمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان منطبق على معلومات هي معروضاته ومحمولها معقول ثان اخر ثابت لمعروضاته

ذلك المعقول الثاني بما هي معروفة سوار كان تلك المعلومات معقولات اولى او معقولات ثانية وما يورد على القدر  
 من انه قد بحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالكليات والجزئية والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم  
 عن نفس موضوعه في غاية السقوط لان المبحث عنه في المنطق هو المعقول الثاني المحمول على معقول ثان آخر على  
 نحو ما عرفت فهو باحث عن احوال المعقول الثاني نعم لو كان في المنطق مسألة موضوعها من المعقولات الاولى ومحمولها  
 معقول ثان كان لهذا الايراد وجه وانما في شرح المطالع من انه ان اريد بان المنطق يبحث عن الكليات والجزئية والذاتية  
 والعرضية انه بين مقوماتها فهو ليس من المسائل اذ المسئلة ما يطلب فيه التصديق وان اريد به انه ليلتصق بالتصديق  
 بشيئ بالذات فليس من المنطق بل هو طريقة الفلسفة فلعلم المراد به ما ذكرنا اعني ان المنطق لا يبحث عن ثبات  
 معقول ثان للمعقول اول والافكون المعقولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا ينكر هذا التحقيق فذهب  
 القدماء الى التاخير فان ارادوا ان موضوع المنطق مفهوم العلوم التصوري وهو التصديق فذلك لا يصح كما عرفت  
 وان ارادوا ان مصداق المنطق موضوع المنطق فان ارادوا انها بذاتها مع غزل النظر عن كونها معروفة للمعقولات الثانية  
 موضوع المنطق فذلك ايضا باطل كما عرفت ان ارادوا ان مصداقيه من حيث انها معروفة للمعقولات الثانية  
 موضوع المنطق فذلك حق لا ينكر لان هذا هو عينه ما حققنا ومن لم يهتد القدر وانما الفرق في التفسير فالقدماء لم يقرروا  
 ان موضوع المعقولات الثانية العارضة للمعلومات المنطقية عليها بحيث تعدي احكامها اليها والمتاخرين يقولون ان  
 موضوع المعلومات المعروفة للمعقولات الثانية المجعولة في المسائل او مصداقها من تلك المعلومات لا جوار  
 الاحكام عليها واعتبار حيثية الانيال في بيان الموضوع قرينة على ان القدماء ارادوا المعقولات الثانية المنطقية  
 على المعلومات لانها الموصلة دون المعقولات الثانية لاس من حيث الانطباق عليها وعلى ان التاخير انما ارادوا المعلومات  
 المعروفة للمعقولات الثانية لانها الموصلة لا المعلومات مطلقا فهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه واسد الموفق يستمر  
 قوله ومن ظن توهم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث الدلالة على المعاني لما ارادوا ان المنطق يقال فيه  
 ان الحيوان جنس الناطق فصل الحيوان الناطق حد وان كل ج ب ا قياس فتوهموا ان الالفاظ هي  
 موضوع المنطق وهذا ضلال مبين فان نظر المنطقى انما هو في المعاني المتخولة فانها الموصلة الى المجعولات ورعاية  
 جانب الالفاظ انما هي بالعرض لتوقف الافاد والاشارة عليها وتعذر ترتيب المعاني بدون تعيينها قوله تفصيل  
 ان اصول المطالب يرجع الى المحقق في شرح منطق الاشارات المطالب العلمية ينقسم الى اصول وفروع والاصول  
 هي الكليات التي لا بد منها ولا يقوم غير ما متماها وتسمى الالهيات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع

ويمكن ان يقوم غيرهما مقامها والاهيات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب ما وبل لم لان كل واحد يشتمل على  
 مطلبين قد قيل انها اربعة واذن اربعة مطالب كفصار اثنان للتصور وهما ما وهي واثنان للتصديق وهما بل لم  
 ثم قال في شرح قول الشيخ ومنها مطلب اي شئ ومطلب تميز الشئ عما هو بقدر لا يعجزه المطلب في الاصول لان ما  
 مما يعني عنه اذ هو يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد بين في باب انه بعد الجواب عما هو في حال الشركة  
 بتعيين مطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غير شرح مقامه ثم قال بعد ذلك ومهما كتبت وفي  
 ان المطالب كما كثيرا المكشور فليقليلين ان يقللوا با بان يجعلوا اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب للتصديق  
 يطوي الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الاهيات مطوي ما وبل لان  
 مطلب ما يعني عنه ويقوم مقامه فيقال ما غلته وما سببه قال الشيخ في صدر المقالة الرابعة من الفصول الخماس من  
 برهان الشفا المطالب ان كان للمكشور ان يكون بالاي واكرم وكيف فانهما حسب ما بحث عنه في هذا الموضع اربعة اشياء  
 داخلان في الابل اهل اهل يوجد شئ اي على الاطلاق والثاني بل يوجد شئ شيئا مثل انه بل يوجد بحسب مكرها  
 من اجزاء غير متجزئة وكل واحد من مطلبى الابل تميز مطلب العلم وتصيل بذلك مطلب ما وما مطلب الاي فمن التوابع  
 لمطلب ما ثم قال بعد كلام فقه بان من هذا ان المطالب ترجع الى بل الشئ والى ما الشئ وان مطلب العلم بحث ما عن  
 مطلب الشئ بوجوده ما الا وسطا انتهى وبالحكمة فالاختلاف في حصر اهيات المطالب في اربعة او ثلثة او اثنين يرجع الى  
 تفصيل الاجمال فمن استحسن التفرقة وتفصيل مينا كثر ما ومن استحسن الاجمال قلنا يطوي بعضها في بعض ولا حاجة  
 في شئ من تفصيل والتكثير فان مرجع هذا الاختلاف الى الاحتمالات في التسمية لا غير فما قال بعض اشرار من ان  
 ما ذكره لهم من ان اهيات المطالب اربع ينافي ما في الحاشية القديمة من ان القوم حصروا اهيات المطالب في  
 ثلثة والظاهر ما في المتن لانه لا يمكن ارجاع اى الى ما بان يقال حاصل اى شئ ما يميز ولانه ان يرجع الى الاشياء  
 فيكون المقصود شرح مدلول المميز وان ارجع الى ما الحقيقية فيكون المقصود مطلب حقيقة بعد العلم بوجودها ولا يخفى ان المقصود  
 السائل لا يكون احدهما فهو مطلب براسة ناش من انظمة عن النكته التي ذكرها المحقق ومن ادرج مطلب اي  
 تحت مطلب بالنظر الى ان جواب ما لا شمار على المميز لكون المميز مندرجا في احد الرسم الاسمي الذي هو جواب ما لا شمار  
 وفي احد الرسم الذي هو جواب ما الحقيقية مغن عن جواب اى شئ فلا حاجة الى اعتبار مطلب براسة بعد اعتبار مطلب  
 ما ومن اعتبره مطلب براسة نظر الى انه قد يحتاج بعد الجواب عما هو في حال الشركة الى طلب تميز كل واحد من اشتراك المقتضا  
 الحقائق بالفصول والامر في هذا الاختلاف الراجح الى التسمية سهل قوله فالمطلب التصور لا شك في ان كل علم



مطلوب بل بد من طالب العلم المطلوب اما التصور او تصديق فالمتطلب الاول اما التصور الشئ بمجده او سماعه وتميزه عما عداه  
 بحسب جوهره او عرضة الاول مطلب ما واثاني مطلب ما واثاني مطلب ما والتصديق يكون الشئ موجودا في نفسه او يكون  
 الشئ موجودا على صفة وبذلك المطلب بل وما العلم لعلته التصديق بالتصديق المطلب لم ينفذ حصول المطلب على تقدير  
 تفصيلها وبكثير ما وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سوار كانت شارحة او حقيقة لطلب التصور مطلقا سوار كان  
 بالوجه او بالكنه ففتح احد الرسم في الجواب غاية الامران احد اولي بالواقع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من  
 العلم بالرسم وهذا هو الذي ذكره المشايخ في الشرح اولاد نقل الشرح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطالع ان  
 ما اشار لطلب التصور مطلقا سوار كان بالكنه او بالوجه ما الحقيقة لطلب التصور بالكنه فلهذا قال في المحقق في حاشيته  
 القديمة ان الرسم يفتق في جواب ما هو في الجملة غاية الامران يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والا يضطر الى  
 هذا القول الثالث ذهب لمع وذهب لصدور المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض  
 وتلاويه لكن نظير من بعض اقواله انه يجنب وقوع الرسم في جواب ما اشار دون ما الحقيقة فيرجع منه الى ما قال المحقق  
 في حاشيته شرح المطالع وذهب صاحب لافق البين الى ان ما سوار كانت شارحة او حقيقة لا يصلح سوالا وجوبا بالاول  
 بحسب هرات الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا احد ولكن احد وادعم من ان تكون توسعة او حقيقة وقال بعض المتأخرين  
 ان كلمة في اللغة سوال عن الماهية وفي اصطلاح ايساغوجي عن تمام الماهية الحقيقة او المشتركة وفي اصطلاح فن البرهان  
 عما يعرف الشئ حد كان او سماعا فنفذ خمسة قول واحق هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور بحد  
 يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه ان كان مطلوبا من طالب لا يصلح لطلبه الا ان يكون  
 ما يطلب التصور مطلقا سوار كان بالكنه او بالوجه بلا توسع وضطر ففتح الرسم في جواب ما حقيقة سوار كانت ما حقيقة او  
 شارحة نعم قد اطلع القوم في فن ايساغوجي على ان المعنى لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصل المطالع في فن فاصل السليم  
 ان لا يقع الرسم في جواب ما اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشيخ مير الحيايم ان مطلب ما هو السؤال عن  
 حقيقة الشئ ما بهية فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيا واما شرعا للاسم وتبيينه ولا يكون هذا الطلب حاصرا للجواب لمحب  
 من طرفي الاجابة السلب بل يكون الجواب الى المحجب ياتي باشار وبما يراه هذا ذلك الشئ او معرقا لانه انتهى وبذلك ظاهر  
 في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقة ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في غياث الحكماء المطلوب بالعرف  
 شئ الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقة هذه او سماعا من اجناس وفضول والرسم من اجناس و  
 خواص انتهى وما قل المصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكماء في النسخة المصححة بكذا فيطلب ما الحقيقة علم

ورسمه المعنى ان المطلوب بالشارحة تعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب الشارحة  
 ذلك الموجود ان كان معنى الاسم ورسمه ان كان رسمه معناه فيكون الواقع في جواب الشارحة ما هو صدق لك الموجود والرسم  
 بالتحقيق وان لم يكن الواقع في جوابها هو صدق ورسمه من حيث هو ما هو رسمه بل من حيث هو معنى الاسم فليس سخيلا بل  
 معنى كلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود شيء تعرف شرح الاسم فان كان الشيء موجودا فيطلب بالتحقيق التي هي متاخرة  
 عن البلية لسهولة صدق ورسمه لو كان مراد الشيخ ما ذكره في بيان جواب الشارحة فقط لم يكن لقوله فان كان شيء موجودا فيطلب  
 الشارحة لان المطلوب بالشارحة تعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون الشيء موجودا او غير موجودا بها هو المعروف الا  
 على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن كمال الحقيقة التي هي العمدة وبالحكمة فلا ريب في صحة وقوع الرسم في جواب  
 شارحة كانت او حقيقة فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يميل للطلب لاما وما قال الغياث انصور من ان  
 اريد ان يجيب ان يدخل الرسم تمامه في مطلب احد فذلك غير لازم الا ترى ان احد الناقص ليس كذلك ان اريد به ان يجب  
 ان يدخل الرسم ونوعه مطلبين بان يدخل بعض اجزاءه في مطلب وبعض آخر في مطلب آخر فبيننا ذلك اذا جئنا داخل  
 في مطلب ما وانما خاصة في مطلب اي شيء في عرضه ساقتا التصور بالرسم مطلب عدلا بدله من طالب احد ولا يكفي دخول  
 اجزاءه في مطلبين مطلب ما ومطلب اي ولو كان كذلك لم يكن احد التام اليه داخل في مطلب فان جئنا داخل في مطلب  
 ما والفصل في مطلب اي شيء وما قال من ان احد الناقص غير داخل في مطلب احد بمنوع بل هو داخل عندنا في  
 مطلب ما قال العلامة الفتازاني في السراج ما يتعلقه الواضع ليضع بازاء اسماء ما ان يكون له مهية حقيقة اولاد على الاول  
 اما ان يكون منتقلا نفس حقيقة ذلك الشيء او وجودا واعتبارات منه تعريف المهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها  
 ماهية حقيقية تعريف حقيقي يعيد تصور المهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بتركيب منها تعريف  
 مفهوم الاسم وما يتعلقه الواضع فوضع الاسم باننا تعريف آتى يعيد تمهين ما وضع الاسم بازاءه بلغة اشهر بقولنا ان الغرض من  
 بلغة يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال لتحقيق ان المهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة لمسمى الاسم  
 ومهية الثابتة في نفس الامر وتعرفها بهذه الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي بحسب حقيقة وهي متاخرة عن بل البساطة  
 الطالبة لوجود شيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح في ان تعريف الحقيقي الذي هو جواب  
 بالتحقيق يعيد تصور المهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بتركيب منها فالحق الناقص داخل في مطلب ما  
 حقيقي ويستعمل الحق الدواني في راحة القدمية على جواز وقوع الرسم في جواب ما بان التمام منه واهيات المطالب  
 في طلب ما وطلب بل وطلب لم يتموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الرسم الى ما هو لطلب المهية الحقيقية و

مطلب بل الى بسيطة والمركبة وحكمها بان مطلب بالاسمية متقدم على جميع المطالبات معطلين باننا لم تعرف شرح قول القائل  
 بل غفلة مغرب موجود لم يكن ان يحكم عليه بالنفي والاثبات فحيث ان يكون هذا الجواب لشرح كلام قبل مطلب بل لم  
 تعرف ان اشئ موجود ثابت لم يكن ان نختق ذاته اذ لا يكون للمعروف ذات حقيقة فاولا انهم ارادوا به ما يعبر عنه الرسم  
 بل التعريف اللفظي اليف لم يصح منهم هذا الحكم لوزان علم رسمه مثلاً ثم يطلب بهية بسيطة الى آخر المطالبات هذا ما هو  
 قال فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في جملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح  
 به في شرح الاشارات ونحوه بل على جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت في جملة ما يدل على جواز وقوعه في جواب  
 ما الحقيقة اصلاً فان الحكم عليه بالتقدم على مطلب بل بسيط هو مطلب ما اشارت ولعل معاصره لا ينافي رسمه  
 جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت فانه قال بعد النقل كلام الشيخ في عيون الحكمة الذي مر ذكره ان لا يخفى ان  
 ذلك كما صرح به مطلب ما اشارت ولا في ان الما التي كلامنا فيها هي الحقيقة وقد ذكر في اشار مجاوبة ما يدل على انه  
 لا ينافي في جواز وقوع الرسم في جواب ما اشارت كما سيلج اشار من تعالي غمريب نه لا استدلال لا يجدي المحقق  
 شيئاً لان مشار النزاع بينه وبين معاصره هو ان شراح التجريد قال اذا نزل عن الضاحك بما هو يجاب بالكتابة فاعين  
 عيده الصمد ما لا يشح ان يجاب بالكتابة لانه عرضي بالقياس الى السؤال عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو  
 فاجاب عنه المحقق تجزئة وقوع العرضي في جواب ما هو مستدلاً بالعلتنا عنه وظاهر ان ما التي فيها جري الكلام هي الحقيقة  
 ثم في كلام هذا المحقق اضطراب يدرك بتدقيق النظر وهو ان كلامه الذي استدلى به امکان في مطلب ما الحقيقة لم يتم استدلاله  
 ولم ينطبق الدليل على المدعى والكان في مطلب ما اشارت كما صرح به بقوله وحكمها بان مطلب بالاسمية الخ فلا يلائم  
 قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات  
 في شرح قول الشيخ ومنها مطلب ما هو اشئ وقد لطلب ما بهية ذات اشئ وقد لطلب ما بهية مفهوم الاسم مستعمل بذات  
 اشئ حقيقة لا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما لاول جواسل عما هو يجاب باصناف المقول في جواب  
 ما هو كما مر ذكره قد يقع المحدود الحقيقية في جوابها بقيام الرسوم مقامها على وجب التوسع او عند الاضطراب الطالب بما  
 الثاني هو المسائل عن بية مفهوم الاسم كقولنا ما اخلا وانا لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو  
 المسائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب جميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالطائفة و  
 يتضمن كان الجواب محسباً لاسم وان اجيب لشيء خارج عن المفهوم ودل عليه بالانضمام على سبيل التجوز كان رسماً  
 محسباً لاسم انتهى ونحوه العبارة صريحة في ان جواب ما الحقيقة حقيقة نخر في اصناف المقول في جواب ما هو اعني كمن

والنوع واحدانه قد يقع اكدو في جوابها وقد تقام الرسوم مقام اكدو وتوسا حيث لا يكون اكدو حقيقة معلومة او عند  
الاضطرار كما في ما اذا لم يكن للمسئول عنه حقيقة فهذا الكلام من شرح الاشارات في ما الحقيقة وكلامها المحقق على هذا التقدير  
في ما اشارة ثم معنى ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار ليس هو انه يجاز  
بالرسوم ويراد بها اكدو ومجازا بان يطبق الالفاظ الموضوعه بازار الرسوم ويراد بذلك الالفاظ معاني اكدو واذا على هذا  
التقدير يكون المقول في الجواب بي اكدو ولان المقول في الجواب بالحقيقة هي المعاني دون الالفاظ ولان التقدير ان  
معاني اكدو وغير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا ارادة تلك المعاني بها بل معناه انه يجاز في الجواب بالرسوم  
ويراد بالالفاظ المستعملة في الجواب المعاني التي هي عرضيات للمسئول عنه بما الحقيقة ولقد ان هذا قد ورد على سبيل التوسع  
فهو رسوم حقيقة ومحدود توسا فانما التوسع في اقامتها مقام اكدو واستعمالها في محل اكدو وفيه الكلام صريح في ان  
جواب ما الحقيقة ليس محذورا للرسمة حقيقة والالم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسا اذ لا توسا في اقامة الشيء في محله فالتوسع  
في اقامة الشيء في غير محله فبهذا الكلام ما يؤيد ما ذهب اليه معاصرون من عدم وقوع الرسم في جواب ما الحقيقة واما ما اشارة  
فطاهر كلام شارح الاشارات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ارتكاب قامة الرسم مقام اكدو على وجه التوسع  
حيث قال ان اجيب بشئ خارج عن المفهوم يدل عليه بالالتزم على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ونفهم من كلامه ان  
الحاكمات انه لا بد في جواب الاسمية الغير من ذكر الاسم الذي ناسى فانه قال لو نفهم ما يدل عليه الاسم برسمه نفهم عن الطلب بل  
يطلب حده او لا ثم يطلب بهل البسيطة وعلى هذا يكون مراد القوم بمكلمهم تقدم مطلب بالاسمية على سائر المطالب تقدم  
اعلم باسمه لا سمي عليها ولا يكون مرادهم تقدم ما يعبر اكدو الرسم كما نجهه هذا المحقق حيث قال فلو لا انهم ارادوا به ما عزم اكدو الرسم  
بل التعريف للنظري الغير لم يصح منهم هذا الحكم واما ان يطالبهم لا يدل على وجوب تقدم اكدو الاسمي لمجاز ان يعلم المسئول عنه بما اشارة  
برسمه ثم يطلب بهل البسيطة الى آخر المطالب فسلم لكن ذلك التحليل لا يتم على تقدير ارادة ما يعبر اكدو الرسم الغير اذ السؤال عن  
التصديق بالوجود انما يقتضي تصور الشيء بوجه ما دلالة فن على ان يطلب بما اشارة حده او رسمه حتى يلزم تقدم مطلب اشارة  
على مطلب بهل البسيط وتصور الشيء بوجه ما يحتاج الى السؤال والطلب بما اشارة الا ان يخص مطلب بهل البسيط بانها  
سؤال عن التصديق بوجود شيء علم باكدو الرسم تقدم عليه طلب حده او رسمه بما اشارة لكن على تقدير مثل هذا تخصيص تعادل  
ان يتم له ان يكون مطلب بهل البسيط التصديق بوجود شيء الذي علم باكدو فان اجيب عن هذا بانهم حصروا التصديق  
في مطلب بهل البسيط ومطلب بهل المركب فلو اعتبر في مطلب بهل البسيط كون الموضوع متصورا باكدو لم يحصل الاختصاص  
ذيمقي التصديق بوجود شيء علم برسمه خارجا عن ذين المطلبين قبل فعلى تقدير تخصيص مطلب بهل البسيط بالسؤال عن

المتصديق بوجوده على علم بالحد والرسم ايضا يبطل الاخصا ان يمكن ان يتصور الشئ بوجوده ثم يطلب  
 بما الحقيقة لتصور حقيقة الوجود من دون احتياج الى التصديق بوجوده مسبوق بتصوره بالحد والرسم وبذلك يظهر ثم ينبغي  
 ان التعريف اللفظي للشئ انما يكون بعد تصور مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ  
 بالتعريف اللفظي قبل تعرف الشئ في اول الامر فلا يصح قول المحقق قلولا انهم ارادوا ما يعلم بالحد والرسم بل التعريف اللفظي  
 ايضا فلو لم يريدوا ما يعلم التعريف اللفظي لم يفتح ذلك في تعليلهم فافهم قوله خلافا لجلال المحققين الظاهر من كلامه في  
 حاشي شرح التمهيد تجوز وقوع الرسم في جواب الحقيقة ايضا حيث قال في الحاشية الجديدة في اشارة مناظرة مع معاصره  
 وليست شعري ذام كين الرسم داخل في مطلب ما في اي مطلب يدخل اذا لم يخل في قوله في مطلب اي لانه سؤال  
 عن محض المميز كما صرح به ولان غير من المطالب انتهى وبذا يصح في ان الرسم داخل في مطلب اي لانه سؤال  
 العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالهئية البسيطة فيجب ان يكون داخل في مطلب الحقيقة ايضا فان  
 ما حقيقة فيجب كلامه في الكلام الذي نقله انشأ عن حاشية على شرح المطالع تدفع ظاهره واحتج ان كلام المحقق  
 في هذا البحث مضطرب جدا اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد بيناه انفا وما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة  
 قلنا انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب الحقيقة على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه في هذا معنى قوله  
 ليست شعري انما يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطراب قوله تحصيل كنه الموجودات الاغائية  
 الموجودات انما ان يكون لها اكناه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظر ولا يكون  
 لها اكناه وهيئات سوى مفهوماتها التي تتمثل في الذهن من دون تحبثم نظرا الثاني كالاسم الاعتبارية مثل الوجود  
 المصدري والوحدة والكثرة وغيره من الامور العامة والمحتولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه ما حقيقة فان هذا  
 القسم مفهومات بدئية لا هئية لها سوى ما يتم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس ونصول القسم  
 الاول هيئات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج الشاع كالمهيات الجوهرية والاعراض الموجودة  
 بالاضهاني الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامرو ان لم تكن موجودة خارج الشاع كالاوضاع  
 النسبية وبعض انواع مقولة الكيفية وانكم فالمراد بالموجودات الاغائية هو القسم الاول فالمراد بها الهيئات  
 الامرية ما القسم الثاني فليس تصور ما مطلوب بانها الحقيقة فافهم قوله والامم يستحسن السائل بالاشارة لطيف  
 مادل عليه الاسم فان جيب جميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم بالمطابقة كان اجواب هذا اسما للمسئول  
 عنده ان اجيب بطي خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التام كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق



بوجود المسمى مطلباً بهتة بما الحقيقة فان جزئي جوابها وقوع الرسم ايضاً لم يكن في اعتبارها الحقيقة فائدة يعتد بها لان تصور  
 المسؤل عنه بالحد والرسم يحصل مطلباً بالشارحة والتصديق بوجوده يحصل مطلباً لاهل البسيط انما ان لم يجوز وقوع الرسم  
 في جوابها فيجوز ان تصور برسمه مطلباً بالشارحة ثم يصدق بوجوده بمطلب لاهل البسيط ثم لمطلب تصور وبالحكم بالحقيقة  
 فيكون في اعتبارها فائدة معتدة بها وان تحقق في بعض الصور ان تصور المسؤل عنه بالشارحة اولاً بالحد ثم يصدق  
 ببليته البسيطة فيعود الحد الاسمي حد حقيقياً مثلاً ان سئل بالثالث المتساوي الاضلاع في جيب باز شكل محيط بثلاثة خطوط  
 متساوية كان ذلك حد الحجب المسمى ثم اذ بين المسأل الشكل الاول من كتاب اقليدس صا ذلك الحد الاسمي حد  
 حقيقياً ولا يلزم من هذا الاتفاق ان لا يكون الاعتبار بالحقيقة مطلباً بها فائدة معتدة بها بخلاف ما اذا ذهب وقوع  
 الحد في جواب بالشارحة ايضاً على هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقة فائدة يعتد بها وبخلاف ما اذا جوز  
 وقوع الرسم ايضاً في جواب بالحقيقة مع تجوز وقوعه في جواب بالشارحة اذ على هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبار  
 بالحقيقة فائدة يعتد بها فسقط ما يتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها في اعتبارها الحقيقة لازم على المحقق الدواني  
 ايضاً اذ يجوز ان يحصل علم المسؤل عنه بالحد بالشارحة والتصديق بوجوده بمطلب لاهل البسيط فلا يكون في اعتبار مطلب  
 الحقيقة فائدة يعتد بها وذلك لانه لا يلزم من وقوع الحد في جواب بالشارحة في بعض الصور ان لا يكون في اعتبارها  
 الحقيقة فائدة معتد بها في شيء من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ايضاً في جواب بالحقيقة مع تجوز وقوعه في جواب  
 بالشارحة اذ على هذا يلزم ان لا يكون في اعتبارها الحقيقة في شيء من الصور فائدة يعتد بها واعجب من هذا ما قال بعض الشراح  
 من ان المقر عند فهم ان جواب بالاسمية هو بعينه جواب بالحقيقة بعد العلم بتحقيق الهية فلو كان العرضي يقع في جواب  
 بالاسمية على ما جوز المحقق الدواني لكان يقع في جواب بالحقيقة ايضاً ولم تفضل هذا القائل بان كون جواب بالاسمية  
 هو بعينه جواب بالحقيقة بعد العلم بتحقيق الهية انما هو عند من اوجب وقوع الحد في جواب بالاسمية واما عند من جوز وقوع  
 الرسم في جوابها ووجب وقوع الحد في جواب بالحقيقة فليس في ذلك كليا بل في بعض الصور حيث يقع الحد في جواب  
 بالاسمية وقد نطق بذلك كلام الشارح الاشارات على ما اسلفنا نقله قوله للكمال في زيادة التوضيح قال في الكاشفة  
 فانما اذ تصورنا الشيء اولاً بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا التصوره بوجه خاص لوبا خاصة فهذا التصور ليس لتصوره لكنه  
 ولا يكون حاصله من مطلب بالشارحة واهل البسيط فهو من مطلب بالحقيقة فتأمل انتهى علم انه يمنع تعدد الحد والثابتة  
 شيء واحد ولا يمنع تعدد الرسوم الثابتة له كجواز تعدد خواصه فلا امتناع في ان يرسم الشيء برسوم متعددة فلا باس بان يعلم  
 شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يعلم برسم آخر فيكون في علمه بالرسم الآخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح



وفي زيادة تكميل علمه سواركان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فليعمل تقييده الوجه بالاعم في قوله فاذا تصورنا الشيء اولا  
 بالوجه الاعم وقع على سبيل التمثيل والا فلا حاجة اليه فانهم قولهم وهو متقدم على التصديق بقوام الشيء الظاهر من كلام القوم  
 ان تقدمه على التصديق بالهلية بسيطة ضروري قالوا لان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يكن مطلب التصديق بوجوده وانما يتم  
 بهذا لو ثبت انه لا يمكن لطلب التصديق بوجود الشيء لتصوره بوجه ما بل يجب في طلب التصديق بوجوده من تصور بوجه او  
 برسمه وثبت ان تصور الشيء بوجه ما اليه انما يحصل لطلب الشارحة او يخص مطلب اهل البسيط بانه سؤال عن التصديق  
 بوجود شيء علم بوجه او بوجه مخصوص برسمه لا بعد السؤال عن التصديق بوجود شيء علم بوجه ما من مطلب اهل البسيط وكذلك  
 امالا سبيل اليه ما من جسر جواب الشارحة في احد سواركان حد او سوا احد على الحقيقة كما صاحب لافق البسيط سبيل له  
 الى الحكم بتقدم مطلب الشارحة على مطلب اهل البسيط وكلام الصمد الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني يدل على انه يجوز  
 وقوع العرضيات في جواب الشارحة من دون ارتكاب توسع فانه قال بالشارحة للاسم هي الطالبة لبيان معنى اللفظ  
 فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما حد ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه  
 وما التي كلا مناهيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي بالتحقيقية واليه قال في اثار مناظرة مع المحقق  
 ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها ويستغنى على ذلك الكلام مفصلا فنسبة الاختلاف اليه سنة  
 في تجزير وقوع العرضي في جواب الشارحة ناشئة من عدم التامل في كلامه قوله او اللغات يحصل ثانيا قال  
 في الحاشية المراد بالالفاظ هو الحاضرة عند المدرك مرة ثمانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالفاظ بهذا المعنى  
 ولا باس في ان يراو به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى قوله لا يجوز هيات الحقيقة ظاهرة ان  
 جواب ما لا يقع الا بالانتيات اي ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالكينس وان يكون بالنوع وان يكون بكم  
 وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاحैया غوي لكن قوله فالاجابة لا محالة حدود اسمية او تجزيرته يدل على ان جواب ما ينحصر  
 في احد فبذلك مخالفت لما اطلق عليه في فنैया غوي ولعل هذا عنده مصطلح فن البرهان قوله اما بحسب لالة الاسم  
 بان يكون ما يقع في الجواب حد تفصيلي المادل عليه للاسم اجمالا وانه اذا سئل بالشارحة فبني سؤال عن تفصيل مادل  
 عليه للاسم اجمالا فيجيب بجميع ما دلت في ذلك المفهوم وادل عليه للاسم بالمطابقة وتضمن فيكون الجواب حد بحسب الاسم  
 قوله او بدلالة وقوعه في التجزير عطف على قوله بحسب الاسم بمعنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان لسان بهما والين  
 يجاب عنهما الاستبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السؤال بها عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في سؤال  
 كقولنا ما اختلفا ما الانسان ويكون الجواب عن السؤال بها بجوهريات الحقيقة المستول عنها ما بجوهرياتها التي

هي متباعدة بموفق دلالة الاسم عليها كونها داخلية في مفهوم الاسم دلولا عليها بالمطابقة او انتمس في ذلك في مطلب الشارحة واما  
 بجوهرية التي هي متباعدة ومتفردة بدلالة وقوع الاستدلال عند في الجوهرية دلولية وتوعد في الجوهرية الحاصلة بمطلب البطل  
 البسيط السابق على مطلب وذلك في مطلب الحقيقة وليس معنى قوله وبدلالة وقوعه في الجوهرية وقوعه في الجوهرية وال  
 على الذاتيات ولا ان تلك الذاتيات دالة على وجود الشيء في نفس الامر فان شيئا من ذاتيات شيء ما لا يدل على وجود  
 ذلك الشيء في نفس الامر على ان العبارية ايضا لا يساند على هذا المعنى قوله فالاجابة لا محالة حدود اسمية او جوهرية قال في شارة  
 قال في التمهيدات ما حاصله ان الجوهرية والعرضيات المتعبر بها ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر  
 خاصة ولازمة للمعبر عنها على الاطلاق وانما المحكوم عليه بالذاتية والعرضية هو المعبر عنه الذي هو بذاته مبدء ذلك اللازم و  
 الاختلاف بالذاتية والعرضية ليس في مفهومات العنوانات نفسها بل فيما يعبر عنها بها الا ترى ان الفصول و  
 الاجناس العالية اذ هي بساط لا يمكن تحديدها وتعرفها والاشياء التي يوتي بها على انها فصول او اجناس فلانها هي بل  
 عليها اذ هي لوازم وعنوانات كما يقال الجوهرية هو الموجود لاني موضوع مفهوم العنوان والكان عرضيا لازما الا ان المعبر  
 المعبر عنه نفس حقيقة الجوهرية كذلك الجسم يعرف بماله الطول والعرض والعمق والحيوان هو احساس المتحرك بالارادة وال  
 هو المترك للمكليات والمراد مبادي هذه المفهومات فان التحديد بهذه الاسويكون رسما اقيم مقام احد على التوسع لاحدا  
 حقيقيا ثم المركبات الصبح تحديدا بحدود والتوسعية والحدود الحقيقية البقية فالانسان مثلا اذ عرف بالحيوان الناطق فان  
 عنى بها مبدءها كان حاد حقيقيا وان عني بها عنوانها كان رسما على الحقيقة وحد على التوسع من جنس توسع في فصل توسع  
 لا كالرسوم المشورة في العوارض اللائقة والعرضيات اصطلاحية التي هي ليست عنوانات جوهرية حقيقة بل هي عنوانات  
 امور تلحق الذات بعد قوم البنية كالضاحك والكاتب من ههنا ظهر ان العرضي الذي بازار الجوهرية كالابيض فاحسن  
 المفهوم منه وذو العنوان المعبر عنه كلاهما عرضيان واما الجوهرية فان العنوان المفهوم منه عرضي والمعبر عنه جوهرية واجزاء  
 بسيط اجزاء الوحدة واجزاء المركب اى الجنس لفصل اجزاء الوحدة ولقوم جوهرية جميعا فانهم واخطا انتهى انت تعلم ان بناء  
 القائل قائل يحصل الاشياء بانفسها في الذهن فالذاتيات الحقيقية التي سماها هذا القائل بالمعبر عنه اذ حصلت في الذهن  
 بانفسها مترتبة كان صورها المترتبة المتمثلة في الذهن التي هي عين تلك الذاتيات على ندب هذا القائل حدود حقيقة لذات  
 وكذا العرضيات لقابلة للذاتيات اذ حصلت في الذهن بانفسها كانت انفسها عرضيات مقابلة للذاتيات الحقيقية  
 وكانت تلك الذاتيات الحاصلة بانفسها في الذهن هي المفهومات المعبر بها انفسها وكذلك تلك العرضيات لا يكون العنوان  
 اى الصور الحاصلة في الذهن مغايرة للعنوانات والفصول الاجناس العالية انما لا يمكن تحديدها بالاجل ان ليس لها

ذاتيات اى اجناس وفصول حتى تحدها لان العنوانات انما حصلت في الذهن لا تكون ذاتيات حقيقة لذات ما على  
الاطلاق وبالحاجة ان يقال هذا القائل يحصل حقائق الذاتيات والعرضيات انفسها في الذهن فيكون صورها انفسها  
ذاتيات حقيقة وحدودا حقيقية وعرضيات حقيقة متعاقبة للذاتيات الحقيقية ويكون المعبر بها المعبر عنه واحدا فعلا الصحيح قوله الجوهري  
والعرضيات ليست هي المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها خاصة ولازمة لها على الاطلاق او يقول باقتناع حصولها  
في الذهن فيقبل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا يصح قوله في مركبات يصح تحديدها بالحدود التوسعية والحدود  
الحقيقية ايضا اذ على هذا التقدير لا يمكن حصول حقائق الذاتيات بانفسها في الذهن حتى يكون حدودا حقيقية نعم الالفاظ المستعملة  
في التعريفات قد تدل على معان لغوية شتملة على سادس اضافات ولا يكون تلك الالفاظ ولا تلك المعاني ذاتيات للمعرفات  
لكن تلك الالفاظ وتلك المعاني ليست حدودا وانما حدود الذاتيات الصور المعقولة التي هي حقائق الذاتيات ومن هنا  
ظهر ان قوله من بيننا ظهر الى قوله والمعبر عنه جوهرى ليس تحته معنى فان العرضى الذى هو باظهار الجوهرى كالابيض اذا  
حصل في الذهن بنفسه فليس هناك عرضيان بل عرضى واحد هو الابيض وكذا الجوهرى الذى حصل في الذهن بنفسه فهو الجوهر  
المفهوم الحاصل في الذهن جوهرى قطعا وليس العرضى اصلا ولا لم يكن نفسه حاصل في الذهن واما قوله واجزاء بسيطة  
اجزاء لحدود اجزاء المركب اى الجنس المفصل اجزاء كحدود لقوم جوهره جميعا فان البسيط البسيط الذى هو اى بالاجزاء لا  
لافضل بل المركب لا جنس مفصل فغيب ان البسيط الذى هو لاصلة فضلا عن ان يكون كحد اجزائا لان يريد به تحديده تعريفه مجازا و  
المركب الذى له حدودا جنس المفصل جزءان كحدود ليسا جزئين لقوم جوهره لانها متحدان معا فلا تركيب فيه حقيقة وطال  
الاجزاء على الجنس المفصل مجازا بمعنى انها اجزاء كحدود كما سيلج انشاؤه تعالى وان اراد بالبسيط ما ليس مركبا من المادة  
والصورة فانها جنتين وان كان له جنس مفصل وبالمركب ما يتركب من مادة وصورة فان جنتين فغيب ان جنسه وفصله ليس  
جزئين من قوام جوهره وانما جزئ قوام جوهره مادة وصورة الا ان مبنى على اتحاد جنسه مادة وفصله صورة كمن المبنى عليه  
كما يأتى انشاؤه تعالى قوله واما الرسوم فاذ هي لا تعطى الا العوارض بما ليس بشر من احد شرطى المنطق وسد بابا لكتساب  
بالرسوم على ان عدم اعطاء الرسوم كعدم الرسوم مما لم يقيم عليه دليل يوثق به وسيأتى الكلام في ذلك انشاؤه تعالى قوله وهذا  
ما يشعر به اى ان ضمرا بالاصطلاح ان سواد اجزائها لا يجوز بها حقيقة مما يشعر به كلام المص حيث سلم ما اوردوه المعترضين  
من انحصار جواب ما فى الحدود والجنس من النوع حقيقة وليس المراد ان كل ما ذكره صاحب لافق المبين مما يشعر به كلام المص  
فان بين كلامه وكلام المص لونا بعيدا فان جواب ما شارحه كانت له حقيقة منحصرة عند صاحب لافق المبين فى الحدود و  
عند المص منحصرة بالحقيقة فى الحدود والجنس والنوع وبارز على التوسع بالرسوم مطلقا لغيره صاحب لافق المبين لا يجوز ان يفتح

الرسوم في الجواب صلا والكان يجوز ان يقع الحد والتوسيع في الجواب الكحد التوسيع عند التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانات  
 للمفاتيح الحقيقية فالتعريف بها عند رسم حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عند وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في الجواب ويجوز  
 ذلك عند المص وهذا اللون يعرف بالوني تامل قوله جواب ما يخص في الحد والكجنس النوع استدلال الصدر الشيرازي المعاصر للحق  
 الذي على انه لا يصح وقوع العرضي في جواب هو ولا بانه لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكلي المقول على الكثيرين المتجانسين  
 بالحقيقة في جواب هو النوع بالكلي المقول على الكثيرين المتجانسين بالحقيقة في جواب هو النوع بالعرضيات شح كيف والمقول  
 في جواب هو على شيء منحصري حده وجنسه نوعه وقوله عليه في الجواب ما يحسب بخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبها  
 معا والاول هو الاول الثاني والثالث هو الثالث واباب عنه المحقق الذي بان وقوع الرسم في جواب هو على  
 سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في جواب هو في تعريف الجنس النوع وفيما اشتهر من حصر المقول في جواب هو في  
 الجنس النوع واحد الوقوع من غير توسع وضاظر واجاب ايضا عن انتقاع تعريف الجنس النوع على تقدير وقوع الرسم في جواب  
 ما هو بان الرسم انما يقال في جواب هو على خصوصية المرسوم على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على كثيرين فهو  
 مشترك للحد في المقولية بحسب خصوصية الا ان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فادور عليه معاصروا وبه على  
 الجواب الاول ان دفع انتقاع تعريف الجنس النوع بانها يقعان في الجواب حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يقيد لمن  
 تتميز فطرته بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا وانما اذا لم تتميز الفطرة بينهما فباي شيء يفرق بينهما وكيف يعلم  
 ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يجعل في ذلك دورية لتمييز الجنس النوع عن غيرهما وعلى جواب الثاني ان قوله  
 الرسم يقع في جواب ما هو على خصوصية المرسوم على افراده غير مسلم فان قوله على خصوصية المرسوم لا ينافي قوله على افراده لغير  
 فكان ان الحد يقال على خصوصية الحد وعلى افراده اليه كذلك الرسم يقال على خصوصية المرسوم وعلى افراده اليه ولا  
 تنافي بينهما وانت تعلم ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا واضطرارا موكولا الى فطرة  
 المميزة لا يضر من لم يكن لفطرة مميزة ولم تفضل لغير ان المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعدمه لم يعرف نواها ما رات  
 العرضيات فلا باس ان لا يميز عند الجنس النوع عن غيرهما وانما ادور على الجواب الثاني فناس عن سوء فهم مراد بحسب  
 فان مراده ان النوع والجنس انما يقعان في جواب ما هو اذا كان له قول عند فرد او افراد شخصية وصفتية كما اذا سئل  
 ما هو ازيد وخاضه ثم ما بعد او النجى والرومي والغاري ما بهم فجاب بالنوع او كان افراد نوعية وجميع بينهما في السؤال كما اذا  
 سئل الغنم والبقر باهما والنعم وبقر الفرس ما هي فجاب بالجنس والحيوان بالاسم وانما يجوز وقوع  
 الرسم في الجواب توسعا اسئل عن خصوصية المرسوم كان يقال الفرس ما هو ويجاب بانه دابة تسلم للكر والنظر كان الحد انما

يقع في الجواب ان سأل عن خصوصية المحذور كان يقال الفرس هو وحياب بانه حيوان انما هو ليس مراد الجيب ان الرسم لا يكون  
 مقبولا ومحمولا على افراد الرسم وان اكد لا يكون مقبولا ومحمولا على افراد المحذور حتى يرد عليه او رد ثانيا بان لزوم وقوع الثاني  
 في جواب هو وعدم صحة وقوع العرض في جوابي يحكم بالفطرة ولا يجوز خلافه بل تجب وتنبه عندئذ ان سأل قبل هذا شيئا الى فرس و  
 يجاب بانه حسن الجري نسب السؤل الى ما كرهه لا ترى ان فرعون اعني افلاطون يقبط اذ قال موسى عليه السلام وما العالين  
 فاجاب بانه ركبم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاورد عليه المحقق الدواني ان حكم فطرته  
 ليس ملزما غيره ولا يشك في فطرة سليمة في ان اذ اسأل الفرس جيب بانه رتبة تصالح الكفر والفريسة تحت العقلاء اما الاستدلال  
 بطعن فرعون على موسى عليه السلام فموجب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام مذكور العوارض في جواب هو ذلك ليل  
 على جوازه في صورة الاضطراب والشك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان تيسر من كلام فرعون مع ان موسى عليه  
 السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعلمون فاعاد عوارض اخرى فمسيبها على ان المقام مقام اضطراب  
 ولا سبيل الى غير العوارض ونسب للعين اتباعا الى عدم العقل الذي هو اجنبون بطريق التعليل الذي هو ابلغ من التصريح كما قال  
 آية المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور التحديد فلا اضطراب في جوابي الى ذكر العوارض وذا القائل جعل عوارض فرعون على موسى  
 عليه السلام وارواه لم يلفت الى جواب المذكور في النص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الذي هو الاقل من احتمال ان  
 يكون ارد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه محتمل ان للعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك طعنا على  
 الشياطين الذي هو من حوله القول السمع الى قوله كما مع علمه بانه عبد ذليل من الله هو الاقل من احتمال ان  
 نبى الله حقا كان يدعى ما يشي ككبرية وغدا وانقل الغيا انه قد شاور بامان في متابعه موسى عليه السلام منها عن ذلك قال نبينا  
 انت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من الغدا والصرير يعني وانما شكها وصدورها ليس اربابا كجده الارسن صحتها  
 الضلال الاضلال قدوة لكل معاملة قدوة لكل حاسة الحق جازع مع قطع النظر عن ذلك كلمة كان جمله باحتقائق واستحاف محتمل  
 بحيث يقول يا انا ابن لي صرحا على اطلع الى آل موسى فكيف تمسك من العقلاء بكلامه وكيف يعتد بشانه حتى يعبر عنه بافلاطون  
 فيوقع في الاوهام انما الحكم المبرز من انتهى واجاب عنه الصمد بان ما استدلى به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع  
 العرض في جواب ما لا حقيقة منى على مرين اصحابه انه عليه السلام حمل الى الواقع في السؤال على الحقيقة وهو مزمع ان الظاهر من كلامها  
 على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحلبا على ما الحقيقة لتبنيها من عند والشافى ان لا يكون جوابه على أسلوب الكثرة لم  
 يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا للسؤال لا نق بجمال السائل كفا في قوله تعالى وسئلواكم عن الامم قل لا اعلم شيئا ولا اقول شيئا  
 فالحج حيا محقق في موضعه انما يمكن جوابا للسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العرض في جواب الحقيقة من الجواز



عليه السلام لوجه الواقع في سوال على الحقيقة ذكر الجواب على أسلوب الحكيم بل الظاهر ان العرضي متى وقع في الجواب عن الحقيقة كان  
 على هذا الأسلوب يجعل ذلك شارة الى ان السؤال بالاسم في موقعه اذ لا وجه لان يجاب عن السؤال عن الحقيقة بالاسم حقيقة  
 ولما قلنا هذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام وادعاءه كفره بلا مرتبة اذ فرعون سئل بالحقيقة عن العالمين  
 ونحو السؤال يدل على بلاوة السائل سور فجملة دليل السؤال عنه قابلا لهذا السؤال حضرة لمجيب عليه السلام به على ذلك اما  
 جعل على معنى آخر واما بالجواب على أسلوب الحكيم فالقائل لا يلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بانكار فرعون عدم  
 قبول ما ذكره على ان الجواب لذي كان فرعون طالبا له حقيقة السؤال عنه لا عوارضة اين هذا من تسليم اعتراضه انتهى كلامه  
 ونحو الكلام يدل على ان المصدر يجوز وقوع الرسم في جواب الاسمية وان يستدل بالاسم على متناع وقوع العرضي في جواب الاسمية  
 كما ذكرنا سابقا وقال بأنه ان اباؤا عن المصدر يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكلام فرعون اما الاستدلال  
 بكلام موسى عليه السلام فلانه حمل ما على الحقيقة لعدم تحقق جواب بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتنبه فرعون  
 بهذا ولم يعلم ان المقام لا يتناسب طلب الحقيقة وشنع وادعاء السؤال وصر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام بأسلوب  
 الحكيم عقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنسبوا علي هذا فلو صح وقوع العرضي في جواب ما هو لما حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب  
 آخر ولا الى ارتكاب ما مضى ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لان العرضي صحيح ان يقع في جواب  
 على وجهه والقائل بل لان السؤال بالحقيقة غير واقع في موقعه انما ينبغي ان يسأل بما الاسمية او عما يكون المذكور به الجواب على  
 أسلوب الحكيم ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى ليس لك ان تنفقون ومنها قوله تعالى ليس لك عن الالهة ومنها قوله تعالى  
 ليس لك عن الروح على ما فسره في التفسير ووضح وقوع العرضي في الجواب لما قيل انها على أسلوب الحكيم وان المذكورات ليست  
 اجوبة لك لاسئلة بل هي اجوبة لاسئلة اخلاصة وانما استدل بكلام فرعون قطعا به انتهى وبما جرى ان تذكرنا ذكر في التفسير للعبارة  
 في بيان نفي الآيات ليعلم ان سوال فرعون بل كان بما الاسمية كما بالحقيقة وان موسى عليه السلام لم يحمل ما على الاسمية م على  
 الحقيقة وان جوابه عليه السلام بل كان جوابا عن سوال فرعون م عن سوال آخر فأتى على أسلوب الحكيم كما في قوله تعالى يا لوليك  
 من الجنة فتقول ان امه سبحانه ارسى وبارون عليها السلام وقال فأتيا فرعون فتولا انما رسولا هب العالمين ان ارسل معانا  
 بنى اسرائيل فخلص ما جرى فقال قال فرعون ما رب العالمين فقال رب السموات والارض ما بينهما ان كنتم مومنين بل لمن حوله  
 ان تستمعون قال يحكم ربكم الاولين قال ان رسلكم الذي ارسل اليكم ليجنون قال رب المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم  
 تعقلون قال لمن اتخذت لها غيري لا جلنك من السجودين قال ادلو بفتك بشي مبين قال فأتى بيان كنت ارسى وخلص  
 قال المفسرون يحتمل ان يكون فرعون عارفا بامر سبحانه انما قال ما قال طلبا للملك والزمانيه وقد ذكرنا سبحانه في كتابنا



ما يدل على انه كان عارفا بشدة هو قوله تعالى لقد علمت ما نزل هؤلاء الا رب السموات والارض ليعرفه ان لم يكن عاقلا لم يحزن الله  
 الرسول ولا يمان عاقلا فقد كان يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا ولا حيا ولا عاقلا ثم صار كذلك فبالضرورة كان يعلم ان عاقلا  
 هو موجود ويحتمل ان يكون على مذنب الهبرية من ان ذلك انما اجبته الوجود لانه انتباه وتحركها لانه انتباه وان حركاتها اسباب لحدوث  
 الاحداث في هذا العالم ان يكون على مذنب خلاصة العالمين بالعلمة الموجبة الالاهية والمختار ثم اعتقاد بمنزلة الاله لا بل اعتقاد  
 حيث يستعبد لهم وملك قبيح ويحتمل ان يكون على مذنب كحلونية العالمين بان الله تعالى يحجب بجله انسان ويحل فيه فطن ان الاله  
 تحجب بجله وحل فيه وبمثل هذه الاول ما كان يسمى الكبار ثم قال في السؤال ما اطلب تعريف حقيقة الشيء ما باجزاءها او باسرها  
 عنها والاول بهما محال اذا الواجب سبحانه ليس له اجزا حتى يعرف بها والثاني على وجهين الاول التعريف باننا جليلة والثاني  
 التعريف باننا خفية والثاني لا يفيد المعرفة فلا يجوز تعيين التعريف باننا جليلة وان ظهر آثار الواجب سبحانه هو هذا العالم المحسوس  
 وهو السموات والارض وما بينهما فاجاب عليه السلام عن سؤال فرعون بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم مومنين  
 يعني ان كنتم مومنين باسناد هذه المحسوسات التي هي الظهور آثاركم ان تقطع امانه الاجاب عن هذا السؤال الاله الاجاب لما  
 ذكر موسى عليه السلام به الجواب قال فرعون لمن عرلة لا تتعبدون على سبيل التعجب يعني اني اطلب منه الماهية وخصوصية حقيقة  
 وهو محببني بالخالقية والمؤثرية فاجاب موسى عليه السلام بان قال ربكم وربكم ياكم الاولين فكأنه عليه السلام عدل عن التعريف  
 بالخالقية السموات والارض الى التعريف بكونه خالقهم والابائهم وذلك لانه يجوز ان يعتقد احد ان السموات والارض واجبة  
 لذهواتها خفية عن المؤثر كمن لا يمكن ان يعتقد العاقل في نفسه واباء واجده بكونهم واجبة لذواتهم لان المشاهدة دلت على أنهم  
 وجودا بعد العدم ثم عدوا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم ليجنون يعني ان المتصور من السؤال باطلات هتية  
 وخصوصية حقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد تلك الخصوصية فبما الذي يدعي الرسالة مجنون لا يفهم السؤال  
 ففصل من يجب من فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم تعلمون فعدل الى طريق ثالث اوضح  
 من الثاني لانه انما بالشرق طالع الشمس والهند والغرب غروب الشمس من زوال النهار وظاهر ان التدبير بهذه الوجه عجيب  
 لا يتم الا بتدبير ربنا بعينه طريقة برهيم عليه السلام من ضرورة فانه استدلالا بالاحياء والاماتة فقال ضرودا ما هي وميت  
 فقال ان اشديا في المشرق قات بها من المغرب فبها الذي كفر فكذا قال موسى عليه السلام رب المشرق  
 والمغرب ما بينهما ان كنتم تعلمون كانه ما بالشرق ان كنتم من العقلاء عرفتم ان لا جواب عن السؤال الا ما ذكرت لانك  
 طلبت مني تعريف الحقيقة ولا يمكن تعريف الحقيقة بغير علم يقين الا ان يعرف بالانه ما فمن كان عاقلا قطع بانه لا جواب عن  
 هذا السؤال الا ما ذكرت ولما لم يكن ادعاء الرسالة متوقفا على اعلام مبهمة رب العالمين وخصوصية حقيقة فكان عليه السلام

يقيم له الدلالة على اثبات القدر المحتاج اليه في صحة دعوى الرسالة و فرعون يطالبه ببيان المناهية اعرض عليه السلام عن بيان هويته  
بسؤال عنه في جواب سؤاله لا تمنع بيان المناهية وعدم تعلقه بالمطلوب فلهذا فرعون عن احتجاج عدل الى التوحيات قال  
لئن اتخذت الربا غيري لاجلناك من المسجونين فعند ذلك ذكر موسى عليه السلام كلاما بجملة تتعلق بقلبه فقال اولو جنتك شئ  
يسين فلما علق بهذا الكلام بقلبه قال فأتت به ان كنت من الصادقين فهذا ما ذكره في تفسير هذه الآيات ومن لطائف البلاغة  
في هذا الكلام العجيب ان نظام ان موسى عليه السلام اجاب اوله بان قال رب السموات والارض وما بينهما ولم يكن انتار بالسموات  
والارض وما بينهما في غاية الاستبعاد وان مستحار من رجولة والعوام اذ كثير من هؤلاء يقولون ان السموات والارض موجود  
قدمية تدواتها في كنف فرعون في الانكار على هذا الجواب بالاستعجاب بمجمل الاستحسان فلما استشعر موسى عليه السلام بان جوابه  
مذيق في قلوبهم وان لا يستبعد من هؤلاء العوام رجولة انكاره اجاب ثانيا بان يمكن انكاره من احد من هؤلاء الرجولة اليه وكره لفظ  
الرب فقال ربكم ربكم الاولين وانما يقول ربكم الى ان حدوهم معلوم قبيح لهم ولا يمكن انكاره فلما عيى من الاقرار بان لهم  
ربا اوجد لهم ولقبوله ربكم الاولين الى ان مات آباؤهم الذين مضوا وخلقوا اتقن بقطع به لا سبيل الى انكاره فلا سبيل  
الى ان يجحدوا ربنا هم وما هم فلما استشعر فرعون ان انكاره الجواب لا ياتى بمجمل الاستعجاب قال ان رسولكم الذي  
يسل اليكم ليجنون يعني ان كلامه لا يسايل ان تسنوا ليه انه قسبل البحر والينديان فلا ينبغي ان يلقي اليه السمع والكد ذلك بالجملة  
الناهيته وبان وباللام ليرد عليهم عن الاصغار الى كلامه فيهم عن قصد فيه فاعرض موسى عليه السلام عن سفاهته ونفوره واجاب ثانيا  
بما يشاهدونه في احوال من تغيرات والاعتقالات التي لا يمكن وقوعها وسنوجها لانه سيرة به تاتى موثر فقال رب المشرق والمغرب  
وما بينهما عتبه بقوله ان كنتم تفتنونني بسيما على ان من المتيقن ولم يفهم شئ من البين الواضح مع لقينه الآيات البينات ثلث  
مرات ولم يعلم ان ما ذكره ربه الجواب لا غير لا يوثق بكونه من الغفلة ولا يقطع بانه من ذوي العقول فاقطع فرعون ولم يجد غير الحق  
سبيلا الى كفه عليه السلام عن الدعوة الى الحق فقال لئن اتخذت الربا غيري لاجلناك من المسجونين يعني لا اتخذت الربا غيري  
واكان هو رب السموات والارض وما بينهما وربنا وربكم بائنا الاولين ورب المشرق والمغرب ما يشاهد في الواقع ولئن اتخذت  
الربا غيري لاجلناك من المسجونين ولم تقل لاجلناك لان ذلك المبلغ في التوحيات اذ معناه لاجلناك مد من المسجونين الذين  
هم كشيء وان لا ينظرون ولا يوبه لهم وانت تعرف عالمهم وان من عادته ان كان ياخذ من يريد ان يسجنه فيطرحه في بئر عميقة فرد  
لا يضر ولا يسمع وكان ذلك اشد من القتل ايضا فانه الى اعظم سلطانا وشدة بطشه والى انه فعل بكثير ممن عصوه  
ما يحذر فلا ينبغي ان هذا الوعيد مجرد تخويف فلما رأى موسى عليه السلام جلد طيشه وعلم انه لا يسمع الى ما يلقي الى عقله خاطبه  
بقوله اولو جنتك شئ يسين فان المحسوسات والشهادات اقرب الى اذكاره من المثلث بقلوبهم واسيب في انظارهم من

المعقولات اذا دريت ما وعيت فلعلمك قطعت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حل ما في سوال فرعون ما رب العالمين  
 على ما الاسمية اما اول افلاذ عليه السلام قال لفرعون قد علمت ما انزل بورك الله لك السموات والارض فكان عليه السلام  
 يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف ظن انه عليه السلام حل ما في سواله على ما الاسمية واما ثانيا فانه لا يترتب  
 احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يتفطن بمرد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السؤال واما ثالثا فلان موسى  
 وبارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال ادبر سولا رب العالمين فيما بيننا ان للعالمين بارسلهما  
 اليه في ان فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي بارسلكما فكان مقصوده السؤال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح  
 مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم ما يحتاج الي شرح فلم يكن ذلك محلا للسؤال با الاسمية فانما كان السؤال عن  
 حقيقة رب العالمين الذي دل كلامه على انه موجود وانه ارسلهما اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حل ما في سواله على  
 ما الاسمية بعد ما دل كلامه على مطلب اهل البسيطة واما رابعا فانه عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بنية على وجود  
 رب العالمين لتلايق بعد الجواب حاجتي في السؤال بالنية واعاد تلك الناحية التي هي دلائل واضحة على وجوده مرة  
 فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حل ما على الاسمية فما قال الصدق من ان الطائفة ان عليه السلام  
 حلها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحلها على ما الحقيقة لقبول اللطام في غاية السقوط فان قال انه عليه السلام  
 تفطن بمرد فرعون وفهم ان السؤال با الحقيقة لكنه عليه السلام حل ما في السؤال على الاسمية لاجل اقتناع جواب ما الحقيقة  
 على ما دعم فيكون مرجع كلامه كله الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن  
 سوال فرعون فيكون آتيا بالامر من الدين ذكرها حيث قال انما استدل بين قول موسى عليه السلام على جواز وقوع  
 العرض في جواب ما الحقيقة يعني على امرين الى آخر ما قال واحد هو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل  
 عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما  
 يليق اذا كان السائل مسترشدا اذا كان معاندا يقول لمن اتخذت آياتي غيري لا جعلك من السجودين فقياسه على قوله  
 سبحانك ما ذا ينفعون وقوله تعالى ويسئلونك عن الايتى قوله سبحانه ويسئلونك عن الرجوع قياس مع الفارق  
 فاحتج ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون با الحقيقة وانما ذكر عليه السلام العوارض في الجواب لان ذكر  
 كان هو القدر المحتاج اليه في دعوى الرسالة اولا ان اقتناع ببيان للبية الحقيقة اضطر الى ذكر العوارض واما ما كان فكلما  
 عليه السلام دليل على جواز وقوع العرض في الجواب عن السؤال با الحقيقة كما قال الحق ولقد عجب انبياء المنصور حيث  
 قال ان ابا استدل بكلام موسى وكلام فرعون الى آخر ما قلنا عند ولم يتفطن ان ابا كان حترضا على استدلال المحترق

بكلام موسى عليه السلام على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السؤال بآب ان كان مانعا بادر احتمال حمله عليه السلام على  
 الاسمية واحتمال كون جوابه عليه السلام على اسلوب الحكيم فكيف صار ابو دمه لا يفي عدم جازمه بادر الاحتمال فكيف ثبت  
 انه عليه السلام حل اولاما على الاسمية ثم بعد صرار فرعون اجاب على اسلوب الحكيم فان اثبت ذلك بانه لا يجوز وقوع العرضي  
 في جواب الحقيقة فقد توقف استدلاله على ثبوت المدعى فوقع في شناعة الدور وانكاح مثبت ذلك بدليل آخر كان  
 الواجب عليه ان يذكر ذلك اليك حتى يظهر فيه وامي دليل على ان موسى عليه السلام كان يعتقد ما اعتقد الصدر وابته من  
 ان وقوع العرضي في جواب ما الحقيقة لا يجوز لوني صورة الاضطرار حتى اضطر الى حل ما في السؤال على الاسمية فهذا حال  
 استدلاله بكلام موسى عليه السلام وما استدلاله بكلام فرعون الذي عبر عنه بافلاطون القبط فهو يفي على ان ثبوت نسبة  
 موسى عليه السلام الى الجنون كانت لا بل انه سال عن الماهية واجاب بموسى عليه السلام عن سؤاله بالحوار من لوسلنا  
 ولنا لم يكن للتلبس على من حوله وتصرفهم عن سماع ما قال عليه السلام على ما ذكرنا من قبل فلا ريب على هذا التقدير ان  
 فرعون كان جالسا باقناع ان يجاب سؤاله بالماهية الحقيقية والزم لبيانها الحقيقة وح يجوز ان يكون فرعون جالسا  
 ووقع العرضي في جواب ما الحقيقة فان هذا المسئلة مسئلة وقع فيها الاختلاف بين العلماء فلا يغروا ان يشتهب الامر بها على  
 فرعون فكان انكاره على جواب موسى عليه السلام لا بل جلد بجواز وقوع العرضي في جواب ما الحقيقة فلا يصلح ان يجعل  
 جمله جوهري على افتاده ولو كانت جبالا يهجمها كان الخطب اشنع وفتح هذا الكلام وان فني الى تطويل لكنه لا يخلو عن التصيل  
 والسؤال الحق وهو يهدي سبيل **قوله** كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية هذا غير ظاهر في القاموس في بيان ما استنبأنا  
 معنا باي شيء نوحا بي وما لونا وما ملك جيميك وايضا فان اهل اللسان يستعملون كلمة ما في استعمالهم ومحاوهم  
 استعمالا شاعرا في طلب التعريفات اللفظية وغير بحيث لا يكون محلا للطلب الحقيقة ومن العجائب ان هذا القائل  
 استدل على ان كلمة ما سؤال حسب اللغة عن تصور الشيء بالكنه بان فرعون نسب موسى عليه السلام الى الجنون حيث اجاب  
 عليه السلام عن سؤاله ما رب العالمين بالصفات وانت قد عرفت فضايح هذا الاستدلال **قوله** وما سبق من التصيل فهو  
 اصطلاح فن البرهان هذا ايضا غير ظاهري بل الظاهر من كلام شراح الاشارات في فن البرهان جسر جواب ما الحقيقة في  
 الجنس والنوع واحد ونقل الصدر المعاصر لمحقق الدواني عن شيخه انه قال في الشفا بعد المطالب ما مطلب  
 حقيقة الذات فلا يصح الابعة اثبات حقيقة الذات وهو بالحقيقة احد وبالحقيقة فلا بد لاثبات كون ما سبق من التصيل  
 اصطلاح فن البرهان من مستدعيه **قوله** المعلم الاول للكنه اليمانية ثلث مقسمه قد جتعتنا في فواتح مجت كجمل امر  
 الوجود انه بالنسبة الى الماهية والان نحو ال تحقيق القول فيه وفي امر كجمل على وجه فصر لا بد منه لتحقيق هذا المقام

فقول لا يتخلوا ما ان يكون الوجود عارضا للمهية المكنية في نفس الامر واما عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية  
الذهنية والملاحظة العقلية او لا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الا نفس الماهية من دون زيادة  
امرا عليها وانضاف صفة ما اليها ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع منها معنى هي الصيرورة والوجود كما ينتزع من  
حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للمهية النقص بالوجود في نفس الامر والوجود عارضا للمهية  
في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب  
والسماء انضافا بالبيان والافوقية وفي الواقع والبيان والافوقية وضال للشوب والسماء في نفس الامر مع قطع النظر  
عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للمهية النقص بالوجود في نفس الامر ولا الوجود عارضا للمهية في نفس الامر كما  
ليس بحقيقة الانسان النقص بالانسانية في نفس الامر ولا الانسانية عارضا لمهية الانسان في نفس الامر فيكون على  
التقدير الاول للمهية الموجودة مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها التي هي معروفة للوجود في نفس الامر والاخرى  
مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للمهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية  
وانتزاعها لمرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير  
عارضا في نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبنى على التقدير الاول والقول بالجعل السببي مبنى على التقدير الثاني فانه  
لو كان الوجود دائما على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت المهية معروفة للوجود مشقة بنى الواقع ويكون  
ذلك لا لضاف والعروض الواقعي اثر بجعل الجاهل على هذا التقدير فتعين القول بالجعل المؤلف على هذا التقدير فاما ان كان  
في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الامر عارضا هي الماهية ولا يكون لها  
النقص واقعي بالوجود ولا للوجود عارض واقعي للمهية فلا يكون اثر الجاهل في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود حكايته  
ذهنية عنها فتعين القول بالجعل السببي ولا يكون للقول بالجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان للمهية على تقدير  
القول بالجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقرر وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول  
بالجعل السببي مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر اي تجوهر الذات وهذه المرتبة ذاتها حكايته الذهنية هي مرتبة الوجود وسواء  
عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقرر او التجوهر او كون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكى به  
عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بالجعل المؤلف لما كان للمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى  
مرتبة وجودها كان بازاها حكايته احدهما حكايته عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك  
الحكايتان قضيتين بلتين بسيطتين احدهما عند الحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بجعل البسيط لما لم يكن للمهية في نفس الامر الامرية واحدة وكانت الصيرورة والوجودية وكل ما هو في معناها عبارة عن  
 الحكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة لنفس الامرية المحكي عنها الاحكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن العقل  
 على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير  
 القول بجعل البسيط اصلا فمن ذهب به الى تثلث مطلب بنى هذا الوجه ان يخفى على اصل جعل البسيط فانه لم يفهم  
 معناه ولم تعين بمبناه وانما يجب ان الشرح ومعلم ضياعا لعمري التلطف بلطف جعل البسيط والتقرير والتجوهر والفعلية  
 لم يفسر لهما ان يتدبرا معانيها كما عرفت وتعرف انشازا من الغرر تفاصيل **قول** لطلب التصديق بفعلية الحقيقة وفتح  
 قوامها **قول** قال في الاتفاق المبين ليس الوجود حقيقة الذات الوجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات  
 في ظرف الا لا معنى فيفهم الى الماهية او يتزع منها فيجعل مناطا لصحة انتزاع الوجودية وحمل مفهوم الوجود فاعمل المحقق  
 انه ليس في ظرف الوجود والنفس الماهية ثم العقل يضرب من تحليل يتزاع منها معنى الوجودية والصيرورة المصدرة  
 ويصنعها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الطرف لا هو زائد يقوم بها فيصح حمل  
 انتهى ثم قال بالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مصدر الحمول قائم بالموضوع انفسا بل هو انتزاعا بل من نفس  
 ذات الموضوع المجولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل تقوم الانفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الانشاز  
 واذا درست ان حقيقة ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن صطلع على  
 التعبير عنها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرير الذات وحقيقة هذا المفهوم المصدري المنتزع تنتمي بالوجود ويعبر عنها بالوجودية  
 فان تقرير الماهية وفعاليتها وان لم يخلع عن اقتراح الوجود في اعتباره العقل الا انما يستجبه للوجودية والوجودية مسبوقة بها  
 وفعاليتها تقرير الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الوجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في  
 اوائل المتبس الثاني من القسبات انمكن لتبصرين بما تلونا عليك في سائر كتبنا ان وجود اشئ في اي ظرف ودعا كان  
 هو وقع نفس ذلك الشئ في ذلك الطرف لا الحق امرا به وانضامه اليه الارجع اهل البسيط الى اهل المركب وكان ثبوت  
 الشئ في نفسه هو ثبوت اشئ للشئ ومن يحسب جودا لمهية ومعناها اللوات العينية او امرا ما من الامور له هية وراز  
 مفهوم الوجودية المصدريه فليس من اهل استحقاق المحاكمة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كائننا السابق  
 في النسيان ولو كان الامر على ما حسبه كان الوجود نفسه مابية ما من المهبيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على ماهية كما وجود  
 سائر المهبيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوت المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذا ان الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة  
 اشئ في الاعيان لا ما بالانقسام بل بصير اشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجه

نقل

سنة



كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشيء المعلوم نفس ذاته ومهيته مجعولة بالاجمال جعلها  
بسببها والوجود حكاية جوهر ذاتة المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقدير والفعلية و  
المطلب الذي ازاها البهل البسيط الحقيقي اعني بل الشيء ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود  
والمطلب الذي ازاها البهل البسيط المشهور اعني بل الشيء موجود على الاطلاق وصورة بين المتطلبين باخرة واحدة  
الحكي عنه ومغا والسالب في الهيئات اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها واما في المشهور في سلبي الوجود على الاطلاق  
وصورها ايضا باخرة واحدة بحسب الحكي عنه فاما اثبات مفهوم بالذات اي مفهوم كان من جوهريات الهيته ومن عرضياتها  
فمن ميز البهل المركب اي بل الشيء شيء والحكي عنه ثبوت شيء شيء وفي السالب سلبي شيء عن شيء فاذا الوجود هو شرح  
نفس الذات المتقروا لعدم وهو سلبي الوجود وشرح لبطان الذات الموجودة وليست بها ومفهومه ليس هناك شيء لان  
هناك امر مفهومة وليس انتهى وهذا الكلام لم يصدر عن فهمه وتبرقانه قد اعترف بان الشيء المعلوم نفس ذاته ومهيته مجعولة  
الاجمال جعلها بسببها والوجود حكاية ذاتة المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقدير والفعلية  
فاما كان الوجود حكاية ذاتة المجعولة بالفعل التي هي المسماة بالتقروا والفعلية كانت الهيته البسيطة المشهورة حكاية عن  
تلك المرتبة فطلب البهل البسيط الحقيقي اما حكاية عن تلك المرتبة فهي الهيته البسيطة المشهورة لا غير او حكاية عن مرتبة اخرى  
قلتم تلك المرتبة يبين ما هي او ليس حكاية عن شيء فليس مطلباً بقصد ليقا فسلماً عن ان يكون مطلب بل واما قوله في  
بل الشيء فمن المعاجز التي يصحك منها الصبيان فان بل الشيء اما كلام تام او لا فلي الثاني ليس كلاماً فسلماً عن ان  
يكون مطلباً بقصد ليقا وعلى الاول فاما ان يقدر له خبر او لا وعلى الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون استناد على  
الاول فذلك الجزاء حكاية ذاتة المجعولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سواء عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقدير والثبوت  
او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فبذلك المطلب مطلب البهل البسيط المشهور لا غير او غير ما من جوهريات الذات وعرضياتها  
فبذلك المطلب من مطلب البهل المركب كما اعترف به واما قوله ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود  
فان اراد به مرتبة الحكاية عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لكن هذه المرتبة هي مرتبة الحكاية التي هي الهيته البسيطة  
المشهورية وليست محكية عنها للهيته البسيطة المشهورة واما الحكي عنه لمرتبة نفس الذات المسماة بالتقروا والفعلية فلا  
معنى لقوله والمطلب الذي ازاها البهل البسيط المشهور وان اراد به مرتبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن  
حكاية الله بن وانتزاعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما قلنا عن الالف المبين بانه ليس في الواقع الا نفس الهيته ثم  
الاعتل بضرب من تحليل ينتزع منها معنى الموجودية والعبرورية المصدرية وليست فيها وبمحله عليها وايضا تلك المرتبة

كانت متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية الذين استترعوا فالتحق في تلك المرتبة اما نفس البهية بما هي هي اولى  
 مع امرها عليها فعلى الاول تلك المرتبة هي مرتبة التقرر لا غير على الثاني يكون الوجود وصفا من اوصاف البهية في نفس  
 الامر بطل ما قال في الاتفاق المبين ومخرج على تقديره بحسبان من بل استحقاق المخاطبة وان قوله وصوره يدين<sup>المطلبين</sup>  
 بآخرة واحد بحسب المحكي عنه فالفاظ ليس تحتها معنى فانه ان اراد به ان المحكي عنه مطلب البهل البسيط بحيث يتحقق هو المحكي عنه  
 بمطلب البهل البسيط المشهورى كما هو الظاهر فيطلب اذكر من قبل من مرتبة نفس الذات المجهولة بالانفصال في الاله  
 مرتبة التقرر والفعلية والمطلب الذي بازائها البهل البسيط بحيث يتحقق ومرتبة الموهوبية المصدرية منتشرة منها يقال بانها  
 مرتبة الوجود والمطلب الذي بازائها البهل البسيط المشهورى اذ على هذا التقدير يكون كل مطلبين البهلين الذين ذكرهما من  
 مرتبة واحدة هي المحكي عنه الواحد ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان يكون المطلبين المذكورين اذ راجعا لهما وخرجا بانها  
 اخرجهما ثم اذا كان محكي عنه لهما واحدا فاما ان يكون الحكاية في احدهما يحمل مفهوم على الذات وفي الآخر يحمل مفهوم آخر فذلك  
 المفهوم انما يحكاية نفس الذات فيما الوجود على ما اعترف من ان الوجود حكاية جوهر الذات المجهولة بالفعل فلا يكونان  
 مفهومين بل مفهوم واحد عبر عنه بمفهومين مثلا قيل تارة الذات مستقرة وتارة الذات موجودة وعنى بهذين المطلبين معنى واحد  
 هو كون الذات فلا يكون هناك مطلبان بل مطلب واحد عبر بهما بارتين ولا عبرة بثنائية العبارتين فان العبارات كثيرة  
 فوجب احدا ان يسمى كل عبارة مطلبا لطيف فعل اما ان يكون في احدهما حكاية يحمل مفهوم ولا يكون في الآخر حكاية يحمل مفهوم  
 ما اصلا فيكون ذلك راجعا فهو ما مفرد لا مطلبا بقصد ليقيا وان اراد معنى آخر يكون محسبه المحكي عنه لانه مطلبين البهلين  
 المذكورين غير المحكي عنه لاخرهما فلا يكون صورته يدين المطلبين واحدا بحسب المحكي عنه فلا يكون لهما والفاظ معنى وبكذا الكلام  
 في سالب اثنين البهيتين واما قوله فاذا ان الوجود شرح نفس الذات المستقرة فهو صريح في ان البهية البسيطة استلته  
 محمولها الوجود والعدم هي التي تحكي عن نفس الذات المستقرة او الباطلة وليس هناك بهية اخرى بسيطة تحكي عن تقرر  
 الذات والطلابها فالنظر الى معلم الشارح كيف ينجب في كلامه والى بالي اين يذهب وتشار وتوقع في هذه الوردية انه مع  
 فانه الى القول بجعل بسيط من دون ان يتدبر معناه وتغطين بمسماه فوجب الى ان الوجود من العوارض باللاحقة  
 للماهية في نفس الامر فلم يكن له محيد من ان يقول ان البهية في نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروفة  
 والاخرى مرتبة الوجود العارض فحسبان الحكاية من المرتبة الاولى مطلب البهل البسيط بحيث يتحقق بالحكاية عن المرتبة  
 مطلب البهل البسيط المشهورى ولم تغفل بانه على تقدير القول بجعل بسيط لا يبيل الى القول بكون الوجود من  
 عوارض البهية في نفس الامر كيف ولو كان الوجود من عوارض البهية في نفس الامر كان مبنيا وبين الوجود وحده

في  
 في  
 في

توضيح

ارتباط في نفس الامر كما بين الثوب والبياض او كما بين السمار والنفوقية وكان اثر الجاهل بالذات ذلك الخلط والربط  
الواقعي فلا مبيد على هذا التقدير من القول بالجعل المولف ثم انه لما ذهب الى القول بالجعل لم يسطر الى ان يقول  
بان الوجود كحكاية نفس الذات المجردة جعلا بسيطا وعلى هذا التقدير لم يكن له سبيل الى القول بان للمهية مرتبتين في  
الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه لكنه اذ سخ في ذهنه ان الوجود من عوارض المهية في نفس الامر وكانت  
مرتبة التقرر مصلحا محليا عنه للوجود متقدمة عليه تقدم المصدق على الصادق ولحق عنه الواقعي على الحكاية توهم ان للمهية  
على تقدير القول بالجعل لم يسطر مرتبتين في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وبناء على هذا التوهم الذي منشاها سور الفهم  
تتم البطل لم يسطر الى قسمين وتوهم مرتبة التقرر اعني مرتبة نفس المهية الواقعية التي هي المحكي عنها للحكاية بالوجود مرتبة كحكاية  
ذهنية وجاها مطلب البطل لم يسطر المحقق في هذا كله ناس من سور الفهم وعدم التمييز والشايع قد يلك في تقليده و  
لم يلاحظ القاطع ليس تحتها معنى ولم تغفل ان قوله وحققي البسط منه لطلب بالتصديق بفعليته المهية وشرح قواها  
الفاظ بلا معنى فان فعلية المهية وشرح قواها اما ان يكون عبارة عن نفس الماهية فهي لا تصلح لان يسأل عنها بطل  
ولان لا يطلب التصديق بها واما ان يكون عبارة عن شيء زائد على الماهية وهذا لا يتصور على أصل الجعل لم يسطر ولا يتصور  
ذلك مع الشايع اليه فضلا عن ان لطلب التصديق به واما قوله على ما يحكم به الجعل لم يسطر فيه ان الجعل لم يسطر لا يحكم بان  
نفس الماهية التي هي اشارة الجعل لم يسطر في الواقع صالحة لان يسأل عنها بطل ولان يتعلق بها التصديق واما ان تاتى  
الجاهل في نفس المهية وان اثره فيها بما هي في فلا ينبغي شيئا والحاصل ان السؤال بطل بانما يمكن اذا انتزع الذهن  
من نفس الماهية معنى وليس منه الى المهية فيسأل عن ثبوته لها بطل فحياب عنه ثبوته لها وعدم ثبوته لها واما نفس الماهية  
الواقعية المسماة بالتقروا لفعليته فليست مركبا ذهني من مستند ومنه اليه حتى تصلح لان يسأل عنها ولان يحجاب  
عن السؤال عنها بطل ولان يتعلق التصديق بها فمحله مطلب بل لا معنى تحت قوله وتوضيح ان مرتبة التقرر كمال  
في الاتفاق لم يسطر بل يقيم الى جنين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهورى والتقدير بحسبه الى بطل  
بسيط وحقى مركب ثم البطل البسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط مشهورى وحقى من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب  
تجوهر حقيقة في نفسها وتقرر مهية في مستحيا اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصلوة عن الجاهل ابتداء  
بل وسطي كحكاية العقل اصلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الوجودية والكون اما في نفس الامر  
على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وفي المرتبة المرتبة على المرتبة الاولى بل وسطي فالواقع في مطلب بل مطلقا  
اما التوهم ان ليس الوجود على الاطلاق وليس الوجود شيئا ما جوهر للموضوع او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او

ليس عدم تثليث الاقسام باهال البسيط حتى الهل البسيط هو الاخر بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه منقطة في المعارف  
 وتصورية العام التصديقية ومفسدة في ابواب الاقتصادات المتحدة والبرمائية وان كانت المربتان متخالفتين في غير  
 النماذج التي هي ظروف الخلط والتعريف من ظروف الوجود فالسؤال عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اى هل هيته هي العقل  
 والجواب نعم اى ان بعض الهيات التجوهرية هي العقل هل اجتماع العقنيين اى هل هيته هي اجتماع العقنيين والجواب  
 ليس اى ان هيته تجوهرية هي اجتماع العقنيين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلا تجوهر الحقيقة في الاعيان فتعني بذلك  
 عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا انكس اذا شئ لا يصح ان يكون له حقيقة متفردة وليس لذلك الحقيقة التجوهرية  
 وجود في ظرف تجوهرها وانما يخلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل الحقيقة المقصورة على التجوهرية في ظرف يتبعها ويلزمها  
 ان لا يسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف ولكن ينبغي ان لا يهل بفصل احد المربتين عن الاخرى وسبق السابقة  
 منها لكما يضيح حقوق الاحكام المختلفة بسبب ذلك ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شئ شئ تعني  
 ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى ثبت له شئ فيكون شئ في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عتود الهيات البسيطة  
 ليس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع  
 في نفسه او افتقاره في نفسه وانما ذلك في الهيات المركبة فقط فان العقد في الهيات البسيطة انما يشتمل على الضرورة  
 انما شئ من طبع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد  
 العقد وتعلق المقصد بالتعبير عنه ليس من يستابل محاولة النظر في اسرار العلوم اذ ارجع غريزة عقله وجدان قلوبنا  
 العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم الثبوت والوجود واتحاد العقل والتقرر والوجود كان ذلك شيئا ورا  
 تقرر في نفسه او كونه في نفسه ومتاخر عنه ما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وهو  
 ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهيات البسيطة  
 وتحصيل وصف له من حيز الهيات المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع العقنيين متقرا او موجودا مفادها بالحقيقة  
 يستخرج حقيقة وسلب ذاته وانتقاره في نفسه لا سلب مفهوم الثبوت او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان  
 الوجود نفس كون الماهية وموجوديتها الماهية الوجودية اى امر به يكون الماهية وكذلك عدم شئ في نفسه هو نفس انتقار  
 ذاته لا انتقار امر عن ذاته هو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات شئ عن شئ فاذا ن الايجاب في الهيات البسيطة  
 تجوهر شئ او ثبوته والسلب لبيته شئ او انتقاره والايجاب في الهيات المركبة ثبوت شئ شئ والسلب انتقاره عنه هذا  
 كلامه وانما التنازع مع كونه طويلا بل طائلا لكما بقي للناظر في كلام الشارح تطلع واستشرف الى ما خذه وانت تعلم

ان قوله بالحق من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجويز حقيقة في نفسها وتقرير حقيقة في ستمها ان اراد به ان الهل  
 البسيط بالحق سوال عن الشئ نفسه من دون ان يتبين السؤال مفهوما ما معه فيكون الهل البسيط بالحق سوالا عن  
 المفرد ولا يكون مطلبا لتقديره فيكون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم  
 اما من مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط بالحق سوالا عن اكل الاول فيكون من غير الهل المركب باحترافه  
 او مفهوم مشتق من نفس ذاته بحكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المعبولة لا يرتفع  
 بالذات انفسا ما او انفسا ما على ما اعترفت به فيما نلتنا عنه سابقا فيكون الهل البسيط بالحق سوالا عن الهل البسيط المشهور  
 لا غير لا يعني التلطف بانفس التجويز والتقرر شيئا فان التجويز والتقرر اما ان يعنى نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو  
 ليس خبرا عن الشئ المسؤل عنه في السؤال لا محملا عليه في الجواب واما ان يعنى نيتزعه الذين عن تلك الذات لنفسها  
 فذلك هو الوجود والعصيرة والوجودية والتجويز والتقرر فهو يسأل عنه بالهل البسيط المشهورى وسباب به عنه واما قوله  
 اعنى المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس البتة الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها المتقدمة  
 على مرتبة حكايتها بمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذاتية التي بحكاية عن المرتبة الاولى اى نفس الذات فتقدم تلك المرتبة  
 على مرتبة الوجود بحكاية عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم الصادق على الصادق وتقدم الشئ على الشئ فتلك  
 المرتبة محكي عنها بالهل البسيط الذي ساءه في الكل بالهل البسيط المشهورى والهيئة البسيطة المشهورة بحكاية عن  
 تلك المرتبة بالهل البسيط المشهورى سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للهل البسيط بالحق سوى الهل البسيط المشهورى و  
 لا للهيئة البسيطة الحقيقية سوى الهيئة البسيطة المشهورة وان اراد ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية  
 الذين وانفسا مرتبتين احدهما مرتبة التقرر والتجويز والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجويز متقدمة على مرتبة الوجود  
 لواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجعل البسيط ليس عارضا للماهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في  
 نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة ذات الماهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض فانما في الواقع مع عزل النظر  
 عن الملاحظة الذاتية نفس الماهية بلا امر لا عليها هو الوجود والعقل محكي عن نفس الذات وتلك الحكاية هي مرتبة الوجود  
 فليس في الواقع مرتبتان متساويتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فاذا محكي عنها كان ما أثر  
 الذين عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله وان كانت لمرتبتان متساويتين لا قد بان انه ليس في الواقع الامرتبة واحدة  
 وذا اشرع عنها معنى الوجود وكان مرتبة الحكاية الذاتية مرتبة اخرى غير خالصة مع تلك المرتبة اسلا ووجد وقوع هذا  
 الفاعل في هذا المنحصر التي اقبل بها انظر الحكاية بالوجود بجهة بسيطة ومصادقها الواقعي المحكي عنه بجهة اخرى سابقة

عليها وسماها بـهـيئة بسيطة حقيقية ولم يدرك البهية عبارة عن الحكاية لا عن المحكي عنه والعجب انه حسب الحكاية بالوجود بـهـيئة  
بسيطة مشهورة ومصدقها المحكي عنه بـهـيئة بسيطة حقيقية ولم يعتبر مثل ذلك في البهية المركبة فكان عليا ان يسمى الحكاية  
بان يحسم اسوداي هذه التسمية المعقولة بالبهية المركبة المشهورة ومصدقها المحكي عنه غني بحسم المتصف بالسواد في  
الواقع بالبهية المركبة الحقيقية ولو كان يستلزم عن هذا فلم يستلزم عن تسمية مصداق البهية البسيطة التي هي حكاية  
بان اشئ موجود اعني بذلك المصداق مرتبة اتقراي نفس الذات المتقررة بالبهية البسيطة الحقيقية وقد استبان  
بما ذكرنا ان عدم ثلث الالاتام من على فهم معنى السؤال ببل ومعنى جوابه وتخليشه ناش من سخافة العقل وفساده  
واما قوله غلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومصدق الالباب الاقتصادية الحديثة والبرمائية فليسته  
بين ان اعتبار مصداق البهية البسيطة المشهورة محكي عنه وعدم اعتباره حكاية في اي المعارف التصورية والعلوم  
التصديقية غلط واي الاقتصادية الحديثة والبرمائية فسد واثل هذه المجازفات احسن من ان تليق اليها بل  
لا ينبغي لمن رزق فهما ان يستني بهذه البيانات واما قوله كما يقال بل العقل اي بل مبهية هي العقل فما العنصر به  
العجب فان قوله بل العقل اما ان يقدر خبره ولا فان قدر خبره فان ذلك انجز فان كان هو حكاية عن نفس البهية المتقررة  
في الوجود ولفظ آخر في معناه كالتجربة والتصور وكون والشبوت فهذا الابل هو الابل البسيط المشهورى وان كان  
شيئا اخر سوى صيرورة نفس الماهية فهذا الابل بل مركب وان لم يقدر خبره فقد تم الكلام باسم فاصد من دون هذا  
ونظير مضحكة للتعبير ان قوله اي بل مبهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل مبهية ولم يقدر لقوله مبهية خبر فبذلك ليس  
كلنا فضلا عن ان يكون سواله ببل وان تمة خبره فقد عرفت حاله ان كان معناه بل العقل مبهية وان لم يساعد اللفظ  
كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم البهية للعقل فيكون من قبيل السؤال بالابل المركب فقد افصح ما ركس من اللبس و  
افصح البس بالبدليس ومن على ذلك ما يلحق من كلامه بهذا القول واما قوله اذا ثبت ان اشئ كالعقل مثلا يتجرب  
الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس فان اراد به انه اذا ثبت ان اشئ  
كالعقل مثلا يتجرب حقيقة في الاعيان كان معناه انه موجود في الاعيان وكذا اذا ثبت انه موجود في الاعيان كان معناه  
انه يتجرب حقيقة في الاعيان فلا حاجة الى السؤال عن وجوده في الاعيان وعن تجربه حقيقة في الاعيان فذلك حق فان  
معنى التجرب في الاعيان هو معنى الوجود في الاعيان ومصدق التجرب في الاعيان اعني نفس الماهية المتقررة بـ  
مصدق الوجود في الاعيان لكن على هذا يكون البهية البسيطة الحقيقية هي بعينها البهية البسيطة المشهورة بـ  
مصدق الابل البسيط الحقيقي بل هو ببل بسيط مشهورى من دون تمايز بينها وبينها فاصح كل تخم وعش في نفسه ان اراد



ان مفهوم ان شئ متجبر الحقيقة في الاعميان غير مفهوم ان شئ موجود في الاعميان وانه يستلزم ولا يلزم استلزام ايداء  
 عن السؤال عن وجوده في الاعميان بعد ثبوت انه متجبر الحقيقة في الاعميان فهذا غلط باطل ان مفهوم انه متجبر الحقيقة في  
 الاعميان كونه في الاعميان وكونه في الاعميان هو انه موجود في الاعميان وان اراد انه اذا صدق بالحقيقة المتجبرة في  
 الاعميان يستغنى عن السؤال عن وجوده في الاعميان اذ مع التصديق بالمصدق المحكي عنه لا حاجة الى السؤال عن  
 المصدق والحكاية فهذا حق لكن لا ينبغي شيئا فان مصداق البلية البسيطة المشهورة ليس بحكاية فغلا عن ان يكون  
 بلية بسيطة حقيقة واما قوله بل ان الحقيقة المتجبرة في طرف يتبعها ويرها ان لا يبلغ عنها ان تكون موجودة في  
 ذلك طرف فاصح في ان الحقيقة المتجبرة في طرف هي الحقيقة المتجبرة في ذلك الطرف بعينها بلا  
 فرق ما اصلا مفهوم كونها موجودة في طرف هو مفهوم كونها متجبرة في ذلك الطرف فان اراد بالحقيقة المتجبرة  
 في طرف نفس الحقيقة المتجبرة في طرف عن مرتبة المصدق الواقعي هي الحقيقة المتجبرة في ذلك الطرف عن مرتبة  
 المصدق الواقعي لان الاول يستتبع ويستلزم الثاني فان ذلك فرع التباين والتعدد والمصدق الواقعي واحد هي الحقيقة  
 المتجبرة وهي الحقيقة الموجودة فان اراد بهذا المفهوم الذهني في مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذهني للحقيقة الموجودة في ذلك  
 الطرف في مرتبة الحكاية بلا فرق ما اصلا لان الاول يستتبع ويستلزم الثاني فان ذلك فرع التباين والتعدد وهذا المفهوم  
 واحد سواء عبر عنه بلفظ الحقيقة المتجبرة او بلفظ الحقيقة الموجودة وان اراد بالحقيقة المتجبرة المصدق الواقعي  
 ويقول ان تكون موجودة في ذلك طرف مرتبة الحكاية فيكون ذلك تعبيرا عنه فيكون البلية البسيطة المسماة  
 بالمشهورة هي حكاية نفس الحقيقة المتجبرة ولا يكون البلية البسيطة التي سماها بالحقيقة معنى فان نفس ذلك المصدق  
 ليس حكاية ولا قضية فغلا عن ان يكون بلية وتلك البلية البسيطة المسماة عند المشهورة لا غير فلا معنى لقوله لكن  
 ينبغي ان لا يخل فخل احدى المتعينين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لتلخيص حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك  
 فانه ان اراد ان لا يخل ان يخل فرق ما بين مرتبة التقرر ومرتبة الموجودية وهو ان مرتبة التقرر للمصدق المحكي عنه التقرر  
 ومرتبة الموجودية عبارة عن الحكاية الذهنية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الموجودية سبق المحكي عنه على الحكاية فبما سلم  
 ولم يخل انما يخل في الفرق من طرف مرتبة الحكاية فليعرف من هو وان اراد ان لا يخل ان يخل الفرق بين مرتبة  
 التقرر ومرتبة الموجودية بان يخل ان في نفس امر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتين احدهما سابقة على الاخر  
 او يخل ان المرتبتين حكائيتان فهنئان متفاضلتان احدهما سابقة على الاخرى فهذا من المجلات التي لا معنى لها  
 كما عرفت واما قوله ومطلب البلية البسيطة مقدر على التركيب فذلك صحيح على اطلاقه فانه قد صرح انفا فيما نقلنا عنه ان

ثبوت الجواهرات للذات مطلب البطل المركب لمطلب البسيط ليس مقدما عليه عندنا واليه واما قوله ان عقود الهليات  
البسيط ليس مفاد ثبوت شي للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفاد با تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهر او كون الموضوع  
في نفسه وانتقاره في نفسه فان اراد بنا وبما صدقها المحكي عنه فقد تحققت ان مصداق الهلية البسيطة نفس الذات  
بما هي هي المسماة بالثبوت فان عني بقوله بل مفاد با تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهر او كون الموضوع في نفسه وانتقاره  
في نفسه ان مفاد ما هي مصداقها نفس الذات او لبيتها فهذا سلم لكن لا يصح الترويج الذي ذكره بنا على زعمه ان  
مصداق الهلية البسيطة الحقيقية مرتبة تجوهر حقيقة او لا تجوهر او مصداق الهلية البسيطة المشهورة مرتبة موجوديتها  
او انتقارها فانا قد بينا انه ليس في مرتبة مصداق اي في نفس الامر مرتبتان والعجب انه قد اعترف نفسه في القسبات  
بان صور الهليتين المذكورتين في احد بحسب المحكي عنه فكيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان عني ان مفاد ما هي  
مصداقها تجوهر حقيقة او لا تجوهر بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه وانتقاره في نفسه بالمعنى المصدري  
المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجوهر واللا تجوهر وللكون والانتقار ليس مصداقا للهليات البسيطة اصلا  
بل مصداقا لثبوتها وانتزاعها الواقي ومع ذلك فلا يصح الترويج بين التجوهر والكون وبين اللا تجوهر والانتقار فان التجوهر  
بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري واللا تجوهر بالمعنى المصدري هو الانتقار وان اردوا مفاد ما مفهوم الحكاية  
التي هي مفهوم القضية المحقولة فلا شك في ان مفاد ما بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتها بالبطل او سلبه واتحاد  
الموضوع والمحمول او سلبه كيف ومفهوم القضية مطلقا في قضية كانت ذلك ان اراد بالمفاد ما يقال له في عرف النحاة ان  
الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة اشي متجوهر او ليس متجوهر او لا تجوهره او لا تجوهره ومضمون جملة اشي كائن ليس  
كائنا كونه او لا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذا الخرافات يخيف لغوي هذا المقام يمكن ان جهل مشك في الهليات المركبة  
التي هي مثالا يقال مضمون جملة اجسام سودا سودية اجسام اشبهت شي للموضوع ولا اتحاد للموضوع والمحمول على ان هذا مما يابا  
كلامه وقد استبان بما ذكرنا من حاجة آخر ما قال فانه ينبغي على الفرق بين مفهوم الثبوت وبين مفهوم الوجود وقد عرفت لطلان  
واما قوله ما يرام ليس انما شي المتقدم ان تحقق نفس ذات الموصوف فيخرج قد انطقه امر تعالى به فهو اعتراف منه بان  
الهلالية البسيطة التي سماها بالحقيقية والهلالية البسيطة التي سماها بالمشهورة واحد بل افرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا  
قوله فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من غير الهليات البسيطة واما ما يشعر به كلامه من الفرق بين ليس اجتماع التقضين  
منقرا وبين ليس اجتماع التقضين موجودا والفرق بين سلب تقري وبين سلب الوجود وقد عرفت لطلان ما لقيت  
انه لا فرق بين التقضيتين المذكورتين اصلا بحسب المصداق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احدهما غير المحمول

بلفظ وفي الاخرى عبر ذلك المحمول بعينه بلفظ آخر وكذا لا فرق بين سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف اليه في  
 احدهما عبر بلفظ وذلك المضاف اليه بعينه في الآخر عبر بلفظ آخر وما غير ذلك فمما لا يبيح الالفه فضلا عن اثباته فانهم  
**قوله** هي مقدمة على الموجودية اعلم ان الوجود ما ان يكون من عوارض الماهية في نفس الامر ولا فعلى الاول يكون الماهية  
 متقدمة على الوجود وعارضا لها انما اعلم بان الواقع وعلى الثاني لا يكون كذلك انما يكون في الواقع نفس الماهية بما هي  
 هي الامر يقوم بها انضماما وانتماعا ثم اذكي الذين عنها يكون حكايتهما في معنى الوجود والمسير والوجودية والكون  
 فعلى التقدير الاول يكون اثرها على بالذات الاتصاف والمخلط الواقع الذي من الماهية والوجود عارضا لها في الواقع  
 ولا يكون اثره بالذات نفس الماهية بما هي هي لان نفس الماهية بما هي هي لا يكون مصداقا لعارضا زائدا عليها فلو قد  
 على هذا التقدير ان نفس الماهية اثرها على بالذات لا يكون نفس الماهية الموجودة لتي هي اثرها على بالذات مصداقا  
 للوجود والموجودية والاتصاف بالوجود بذلك يجعل بل يحتاج التصاف بالوجود الى جعل آخر يكون اثره بالذات فلفظها  
 بالعارض الذي هو الوجود لان نفس ذات المعروض بما هي هي لا يمكن ان يكون مصداقا للعارض وعلى التقدير الثاني  
 يتعين القول بالجعل السببي وعلى هذا التقدير لا يكون في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود عبارة عن حكايته  
 عنها الا غير فلا يكون للماهية في الواقع على هذا التقدير مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود فضلا عن ان  
 يكون احدهما مقدمة على الاخرى نعم يكون هناك مرتبتان احدهما مرتبة الحكمي عند هي نفس الماهية الواقعة بما هي هي  
 المسماة بالتقرر والثانية مرتبة الحكاية الذهنية وهي مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الاخرى تقدم الحكمي عند على الحكاية  
 وعلى التقدير الاول يكون للماهية مرتبتان في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية احدهما مرتبة نفس الماهية  
 المعروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود عارضا لها في نفس الامر ويكون المرتبة الاولى متقدمة لا محالة  
 على المرتبة الثانية ضرورة تقدم المعروض على العارض ويكون بازاكل من تينك المرتبتين الواقعتين حكايتهما  
 ذهنيان هما مطلبان متمايزان احدهما حكايته عن مرتبة المعروض المتقدمة والاخرى حكايته عن مرتبة العارض المتأخرة  
 قالوا تكون بالجعل المؤلف الاحمدي لهم عن القول بكون الوجود عارضا للماهية زائدا عليها في نفس الامر لا عن القول  
 بكون مرتبة الماهية من حيث هي هي التي هي معروضة للوجود متقدمة على مرتبة العارض لها في نفس الامر والحال يلزم  
 من حيث لا يشعرون ان يكون مرتبة خلق الماهية لها في الوجود متقدمة على مرتبة نفس الماهية المعروضة لاهل  
 ان اثرها على على تقدير القول بالجعل المؤلف او لا وبالذات هو نسل الماهية بالوجود ونفس الماهية بما هي هي  
 اثرها بالعرض وبما بالذات متقدم على ما بالعرض ولعلهم يلزمون ذلك فائين ان تقدم مرتبة العارض في حكم المعجوبة

على مرتبة الماهية لا يتأخر عنها باعتبار آخر وقد استوفينا هذا البحث في سميت الجبل حيث تكلمنا على دور الناظرين  
على استكمال بعض الاذكار المتأخرين على حقيقة الجبل البسيط اذا عرفت هذا فاعلم ان سبق التقرر على الوجود على طريق  
الجبل البسيط ان اريد به ان الوجود عارض للمهية في نفس الامر وانه مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالمهية في الواقع فهذا باطل  
فان الوجود ليس عارضا للمهية في الواقع وليست الماهية مخلوقة به في الواقع انما يتصل لو كان المهية معروضة له في  
الواقع وليس كذلك على طريق الجبل البسيط ولو كان الوجود عارضا للمهية في الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجبل  
البسيط وعلينا ان نشبه الوجود الى الماهية نسبة الانسان الى صفة الانسان فليست الانسان عارضة لصفة الانسان  
في الواقع والا لم يكن حقيقة الانسان بنفسها بل اضافة امر عليها مصداقا للانسان ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا  
لها فلا يكون الانسان في مرتبة نفس ذاتها انسانا فكذلك الوجود لو كان زائدا على مهية الانسان عارضا لها في الواقع  
لم يكن مهية الانسان في مرتبة ذاتها بما هي مصداقا للوجودية ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للوجودية فاما  
ان يزيد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر يصير مصداقا للوجودية وهذا باطل لان التقرر الذي يقول  
اصحاب الجبل البسيط انه اثر الجبل بالذات انما نفس المهية بما هي في اوزانها عليها فاما ان زائدا عليها البطل القول بالجبل  
البسيط او على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجبل بل يكون اثر الجبل بالذات الصاف الماهية بالتقرر الذي  
هو زائدا عليها واما ان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية بما هي هي ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس  
مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بالضاف منه اليها هي الوجود فيكون عروضا تلك الصفة  
للمهية بعد مرتبة التقرر مما يحتاج الى جامل الجبل الماهية بعد تقرر تلك الصفة فيقول القول بالجبل البسيط ويلزم  
ان يحال القول على جمل يكون اثره بالذات نفس التقرر الماهية وجعل مؤلف يكون اثره بالذات جمل المهية بعد تقرر ما  
تضمنه بعضه زائدا عليها عارضا لها في الوجود وعلينا ان ذلك يظهر من ان نحني واما ان لا يزيد عليها ولا يضاف اليها  
اخر يصير مصداقا للوجودية فكون المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التي هي التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود في تلك  
المرتبة مع انه لم يزد عليها بعد تلك المرتبة امر يحتاج الى ارجاع وان اريد سبق التقرر على الوجود على طريق الجبل البسيط  
ليس في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حكاية الذين وانتمزوا النفس المهية وهي المسماة بالتقرر ثم العقل ينزع  
سها معنى الصيرورة والكون فهذه الحكاية الذهنية هي المسماة بالوجود فالتقرر هو مرتبة الحكمي عنه والوجود هو مرتبة الحكمي  
وسبق التقرر على الوجود سبق الحكمي عنه على الحكاية فهذا معقول يحكم به الجبل البسيط لكن لما كان الوجود عبارة عن حكاية  
التقرر فاما كان التقرر محلا فلا سبيل الى السؤال عنه الا بان يحكى عنه بالوجودية ولا الى الجواب عن السؤال عنه الا

بان يحكى عنه بالوجود فان كان تقريره العقلي مجردا لا يحل عنه فلا بد ان ياتي السائل عنه بما هو كناية التقرير فيقول  
 بل هي موجودة او تلفظ بلفظ آخر يكون معناه معنى بل هي موجودة اولا بد في السؤال من تصور مفهوم التقرير ومفهوم التقرير  
 والتصور للذين هو الوجود فيكون هو السؤال هو السؤال بالهنا البسيط المشهور ويكون الجواب عنه بالهنا البسيط المشهور  
 ومثل اللفظ الذي وقع فيه من ابتداء القول بالهنا البسيط الحقيقية لم يتبين بان مرتبة التقرير هي المحكي عنها بالهنا البسيط  
 المشهورية فظن تلك المرتبة المحكي عنها مرتبة كناية وما بالهنا البسيط البسيطة الحقيقية فذلك قوله لا بد من ان يتقاسم ايضا ما انزله  
 هذا الظن عنه من رزق انهم اقتضاهم فيقول لا ياب في ان الهيات الحقيقية كتحقيق الانسان مثلا تتحقق في نفس الامر مع قطع  
 النظر عن ملاحظة الذين وكنايته فاما ان يكون في الواقع شيان احدهما الحقيقة الانسانية مثلا والثاني وجوده العارض بها  
 وهذا باطل لانه لو كان الوجود ما عارضها في الواقع كانت الهية مصداقا للوجودية قبل عروض الوجود لها والا كانت في المرتبة  
 السابعة على مرتبة عروض الوجود لا شيئا محضا فكيف تكون معروفة للوجود واذا كانت الهية قبل عروض الوجود مصداقا  
 للوجودية يكون عروض الوجود لها ان يكون ذلك معارض الذي فرض انه وجوده محض فاعلم شيئا آخر صائب في المسين  
 واشتراح وها من الذين يدعون القول ببطلان البسيط لانه يكون الى ان يتحقق في الواقع مع قطع النظر عن كناية الهية  
 شيان الهية والوجود العارض بها فهم يتفقون على بطلان هذا الشق واما ان يكون المتحقق في الواقع شيئا واحدا هي نفس الهية  
 ويكون الوجود عبارة عما تنزع منها العقل من معنى الكون الصيرورة في لا يكون في الواقع النفس لما بهية وهي السابعة بالتقرير  
 ولا يكون الوجود في الواقع فليس في نفس الامر في مرتبة المصداق المحكي عنه مرتبتان احدهما مرتبة التقرير والثانية مرتبة  
 الوجود وانما يكون في الواقع المحكي عنه مرتبة واحدة هي السابعة بالتقرير ويكون الوجود عبارة عن كناية الهية تلك المرتبة ونظير  
 ذلك ان الثوب لا سود اذا عي في الخبز وكذا الذين عنه انه سود فذاك مصداق محكي عنه هو الثوب الموجود في الخبز الذي فيه مل السواد  
 الخبز وكناية ذهنية هي ما في الذين من صير الثوب لا سود ونسبة الرابطة وهذه الكناية هي القضية البلية المركبة والاشوب سود الموجود في الخبز  
 فليس قضية ولا بلية مركبة ولما بر مصداق البلية المركبة فذلك كانت تقرير الهية كقضية الانسان مثلا في نفس الامر محكي الذين بانها تقررة او كانت  
 او موجودة فذاك مصداق محكي عنه هي نفس تلك الهية بما هي بل لا زيادة امر عليها وكناية ذهنية هي ما في الذين من صير  
 تلك البلية التقرير والموجود ونسبة الرابطة وهذه الكناية هي القضية البلية البسيطة المشهورة واما نفس البلية التي هي مصداق  
 فليس قضية البلية البسيطة اصلها لا تغاير بين قولنا بلية مستقرة بين قولنا بلية موجودة الا في اللفظ لان الوجود عبارة عن كناية ذلك المصداق  
 الذي هو نفس البلية سواء عي عن تلك الكناية بلفظ الوجود او بلفظ التقرير او بلفظ الصيرورة او بلفظ الكون او بلفظ آخر  
 كثره لان اللفظ المعبر عنه لا يعبر عنه كثيرا من العقول من تقدم التقرير الذي هو نفس البلية الواقعة بما هي

على الوجود الذي هو عبارة عن حكايته الذاتية بوقته على الحكاية فليس هناك مصداق ان يكون احدهما حكايته  
عنه للخصية البلية البسيطة الحقيقية والاخر مصداقا للخصية البلية البسيطة المشهورة والاحكايان يكون احدهما البلية البسيطة  
حقيقية والاخرى بلية بسيطة مشهورة ويكون احدهما حكايته عن مرتبة والاخرى حكايته عن مرتبة اخرى ولو كان للبلية في نفس الامر  
مع قطع النظر عن الحكاية الذاتية مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود  
فاما ان يكون مرتبة التقرر متساوية لمرتبة الوجود فلا يتعارض مع كونها ثبوت اولي يكون كذلك فعلى الثاني يكون تلك المرتبة لا شيئا  
مختلا فلا يكون مرتبة في نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا متساوية لمرتبة الوجود معنى الكون والثبوت فلا  
يكون في نفس الامر امرين واحدة سواء سميت بمرتبة التقرر او بمرتبة الوجود او باسم اخر ولا يكون هناك مرتبتان متساويتان  
احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود متساوية لمرتبة الوجود معنى الكون والثبوت فلا يكون تلك المرتبة بمرتبة  
مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى او مرتبة الوجود هي مصداق الكون والثبوت لا غير فمحقق ان مرتبة الوجود هي مرتبة حكايته الذاتية  
الا غير وقد ظهر بما ذكرنا ان افعال الشايع في الحكاية المتعلقة على قوله على ما يحكم به يجعل البسيطة او تفصيل هذه المرتبة المتعلقة  
على الموجودات من فروع يجعل البسيطة واما عند العالمين بجعل المكونين بين المرتبتين تلازما ومعية بالذات كما يظهر  
بالسائل انتهى ناش من عدم السائل وهذا ايضا من تعليم معلية حيث قال في الاقوال المبين سبق فعلية لما يبيد على الوجود فاما  
يستقيم على تلك المجرى فيقال صار الانسان فوجدت قول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل صدق نفس الانسان  
وقاض قوايه فوجد انما لا يتبعون بجعل البسيطة ففعل القول مساواة صحتها لا يتبعون لكن تأخر اللواحق المنضمات المتساوية  
اللائقة والاعتبارات العارضة من مرتبة قوامها بية كذا يكون من النظريات انتهى اننا تعلم انه معترف بان الوجود نفس له ضرورة  
كما سبق حيث قلنا كلامه فقول صار الانسان فوجد هو القول بان وجد الانسان فوجد ولا يتصلح هذا الاسم يخرج عن الإنسانية او  
قوله است قول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فوجد على راء لان الانسان اذا صدر وقاض قوايه لم يهدا لم  
يكن صدق في مرتبة قوامه انسانا ومصدق لنفسه وحسن لم يكن اسم يكن انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا  
اصلا فهو مصداق لنفسه في مرتبة قوامه مصداق صار الانسان وصدق الانسان انسانا واحد وليس به عند في مرتبة قوامه  
للوجود والى فلا معنى لقوله بل صدق الانسان وقاض قوامه ذلك ان في مرتبة التقرر مصداقا للوجود وكان صدق الانسان في قاض  
قوامه هو بية وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متاخر عن صدق الانسان فاض قوامه فلا يصح تخلف الفاعل عنها وبطل  
سبق فعلية لمية على الوجود اذا كان الانسان في مرتبة القوام مصداقا لنفسه ذاتية ولم يكن مصداقا للوجود مع القول  
صار الانسان انسانا او شيئا اخر فوجد فلا معنى لنفي ذلك اما قوله بل صدق نفس الانسان فاض قوامه فوجد فوجد



معناه ان الانسان في مرتبة صدوره وقوامه ليس مصداقا للموجودية وانما يصير مصداقا للموجودية بعد تلك المرتبة فهذا باطل فان  
 لو لم يكن في مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودية قلنا ان يزيد عليه بعد تلك المرتبة في نفس الامر عارض يقوم به فيكون الوجود  
 عبارة عن ذلك العارض والموجودية عبارة عن المعروضية لهذا العارض وبذلك كونه باطلا بما ذكرنا من البيانات القاطعة  
 مما يعرف بطلانه صاحب الافق المبين ايضاً حيث قال انه ليس في ظرف الوجود الانفس المبهية ثم يعقل يضرب من التحليل  
 يتخرج منها معنى للموجودية والصدورية والصدورية هي الصدورية ويصير بها على ما عليها على ان مصداق كل مطابق الحكم نفس المبهية بحسب تلك  
 النظم لا يترادف يقوم بها فيصح الحكم انتهى وقال ايضاً الوجود المطلق معنى مصدري لا ينفرد من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماماً او  
 انتزاعاً بل من نفس ذات الموضوع المجرى كجعل الجاهل اياها انتهى وقال ايضاً المقصود بالوجود صدورية الماهية وموجوديتها  
 المتأخوذة من نفس المبهية المستقررة لا معنى لمقن المبهية فيشتق منه الوجود كجعل عليها كما يكون في السواد والاسود كما ان الانسانية  
 مفهوم مأخوذ من نفس ذات الانسان لا يرتفع بالانسان انتهى فهذا المقالات نفوس على ان الوجود ليس امر يعرض للمبهية  
 ويقوم بها في نفس الامر وانما هو اعتدلي على وحكاية ذهنية فهذا المشتق ليعترف هذا القائل بطلانه او لا يزيد عليه بعد تلك المرتبة  
 في نفس الامر عارض يقوم به فعدم كونه مصداقا للموجودية في تلك المرتبة وصدورية مصداقا للموجود بعد تلك المرتبة مع عدم زيادته  
 امر يتخرج بلا مرجح فيكون مستحيلاً باطلاً وان كان معناه ان الانسان لخواصه وقوامه ان كان مصداقا للموجودية في تلك المرتبة  
 الواقع لكن ينتزع الذين معنى الوجود من متاخر عن تلك المرتبة فهذا صحيح لان حكاية الذين متاخرة عن الحكم عنه والانتزاع متاخر  
 عن المنتزع لكن متاخر انتزع الذين معنى الوجود من الماهية الموجودة في نفس الامر لا يمكن ان يكون الذين لا يؤمنون باجتماع  
 ايضاً من الذي يمكن ان يكون متاخر انتزع الحكاية الذهنية عن الحكم عنه بل كل حكايات حكايت كانت اذا انتزعت من الحكم عنه  
 كان انتزاعها الذي متاخر عن الحكم عنه الواقعي حتى ان حكاية الذين يكون اكبر من اكبر الاسود متاخرة عن تحقق  
 اكبر الاسود في الواقع ولا اختصاص لتاخر الحكاية الذهنية عن الحكم عنه الواقعي به سبب جعل بسيط وبذلك القائل جعل سبق  
 فعلية الماهية على الوجود من فرع جعل بسيط وقال ان سبق فعلية الماهية المتأخيرة على تلك المحجة ثم قوله لا يمكن جعله على  
 هذا المعنى ايضاً وليس معنى فوجدوا ان انتزع الذين معنى الوجود من الماهية المستقررة الواقعية ليس ضرورياً فيجوز ان لا ينتزع  
 الذين معنى الوجود من الماهية المستقررة اصلاً بان بلغت اليها الذين ولا يمكن جعلها الموجودية وان كان معناه ان الانسان  
 اذا صدق فاض قوامه ان معنى انتزع الوجود متاخر عن تلك فهذا ايضاً باطل لان الانسان مثلاً اذا صدق قوامه  
 قوامه فهو في مرتبة صدوره وقوامه لا ينتزع معنى الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاتية لا يمكن ان يقال انه  
 في مرتبة صدوره وقوامه ليس صحيحاً لا انتزع معنى الوجود ثم بعد تلك المرتبة يصير صحيحاً لا انتزع معنى الوجود ولانه لو كان كذلك

كان الوجود صفة عارضة له في نفس الامر فيقال في ما قلنا عنه انما ليس في ظرف الوجود النفس المباشرة الى آخره قال  
 ان الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من سبيل المحمول قائم بالموضوع انما هو او انما هو من نفس الوجود كما ان  
 الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس ذات الانسان لا امر يقترن بالانسان على انما البطلان ذلك مرارا كان مراده ان مفهوم  
 صحة انتزاع معنى الوجود اي هذا المفهوم الانتزاعي لا يعتد به متاخر عن تلك المرتبة فظاهر ان هذا ليس معنى فوجد وان  
 هذا يستقيم على طريق جعل المؤلف ايضا واما قوله واما الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط فلعل القول بالمساواة اصح لانظارهم  
 فان الادوية بالمساواة التلازم والمعية بالذات كما فهمه الشارح وصرح به في الحاشية ويدل عليه استدراك هذا القول بقوله لكن  
 تنازلا للواقع انفسه والانتزاعات اللائحة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم المهيبة كما ذكرنا من الفطريات فاما ان يريد  
 ان القول بالمساواة ما يقول به اصحاب الجعل المؤلف وانه مما يعني الى انظارهم فهذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف  
 يقولون بان اثر الجعل بالذات خلط المهيبة بالوجود ونفس المهيبة اثره بالعرض وبالذات سابق على ما بالعرض فحين للمعية  
 بالذات واما ان يريد ان القول بالمساواة اصح لانظارهم وان لم يكونوا قائلين به فهذا ايضا باطل لان القول بالجعل  
 المؤلف مفض الى القول بتقدم خلط المهيبة بالوجود والذات على فعلية المباشرة لان خلط المهيبة بالوجود ما يشهد بجعل المؤلف بالذات  
 وفعلية المهيبة اثره بالعرض واما بالذات سابق على ما بالعرض وكان القول بسبق الخلط بالوجود على المهيبة باطلا في نفسه  
 ان اراد بالمساواة معنى اخر فليست صور حتى ينظر فيه على ان كلامه لا يلزم ان يراد بها معنى اخر كما لا يخفى واما قوله لكن تنازلا للواقع  
 انفسه والانتزاعات اللائحة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوم المهيبة كما ذكرنا من الفطريات فان اراد بالانسان القائلين  
 بالجعل المؤلف الذين هم الى كون الوجود من العوارض الزائدة على نفس المهيبة فهذا اللازم صحيح لان من يذهب الى كون الوجود  
 عارضا للمهيبة يلزمه ان يقول بتاخره عن المهيبة فسورة تاخر العارض عن المعروف هو ان كان العارض انفسا مساويا او متزاعيا لكن  
 يستقيم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوم المهيبة على طريق جعل البسيط فان الوجود على طريق جعل البسيط لا يمكن ان يكون من  
 عوارض المهيبة كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى المهيبة على طريق جعل البسيط نسبة الانسانية  
 الى الانسان فليس الوجود على هذا الطريق من العوارض انفسه والانتزاعات اللائحة والاعتبارات  
 العارضة وان اراد بالذات ما فهمه على القول بجعل البسيط من ان سبق فعلية المهيبة على الوجود واستقيم على طريق جعل البسيط فهذا  
 يذهب الى الوجود على طريق جعل البسيط ليس من الواقع انفسه والانتزاعات اللائحة ولا من الاعتبارات العارضة بل  
 هو عبارة عن محاكاة نفس المهيبة لمصادق نفس المباشرة فلا معنى لتاخره عن المباشرة كما عرفت فتحقق باذنا ان القول بتقدم  
 مرتبة التقرر على مرتبة الوجود يعني على عدم فهم معنى مرتبة التقرر ومرتبة الوجود وصاحب الافق البين لم يستقيم فهم معنى مرتبة

المتكلم في قوله قال في الاقوال ليس بعد ما ذكر ان الوجود يطلق معنى مصدرى لا يؤخذ منه الحمل قائم بالموضوع انما هو استراعا  
 في ذلك ان حقيقة ان موضوع في الاعيان لا غير فالعلم ان مرتبة ذات موضوع في العين او في الذهن على ما يظهر على اعتبارها بفعليته  
 المهيبة ووقع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدرى المنسج ليس بالوجود ولا غير عنه بالموجودة فان تقرر الهيبة وفعليتها وان لم  
 ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتبارها حصل الا انها مستتبة للموجودة والموجودة مسبقة بها وفعليته تقرر الهيبة بحمل الجاعل معيارا  
 استرعا للموجودة بالفعل مناصداً على الوجود انتهى وهذا الكلام ليس تحت معنى فان مرتبة ذات موضوع الوجود في العين او  
 في الذهن انما ان يكون عبارة عن نفس ذاته بل ان زيادة او اقلها اصلاً او يكون عبارة عن اسم امر اذاً عليها فعل الثاني يكون اثر  
 بحمل الهيبة المهيبة بفعليته الماسية ليس باسم تقرر الذات بل ان ذلك الامر لا يفي بعمل القول بحمل الهيبة ويكون ثباته بحمل  
 التوافق على الاول فاما ان يكون معنى اقتران الوجود به ان الوجود يقرن به بالعبارة التي فيها بعد في فعلية ذاتية غير انما كانت  
 غير باطل لان الوجود وحكيه عن نفس الذات تميز من غيرها ليس امر يقرن بالذات وهذا القائل يعترف بهذه حيث يقول ان حقيقة  
 هو ان موضوع في الاعيان وليس هو من جهة الحمل قائم بالموضوع انما هو استراعا وان لم يكن معنى لحي الماسية فيشتق منه للوجود  
 كمال الانسانية مفهوم ما هو من نفس الذات لا يقرن بالانسان انما ان يكون معنى اقتران الوجود به ان التقرر بفعليته مصداق  
 الوجود موضوع لا استراعا مطابقة للحكاية به فلا معنى لقوله ان لم ينسج عن اقتران الوجود والا في اعتبارها حصل لان التقرر بفعليته لا يفسح عن  
 الوجود صحيح من حيث اعتبارها على هذا بل هذا الاكان يقال حقيقة لسان لا ينسج عن اقتران الانسانية ومصدر اقيتها الا في اعتبارها  
 حصل لا في الا في قولها الا انها مستتبة للموجودة مسبقة بميلها لسان الماديات لتقرر بفعليته مستتبة لمصداق الوجودية ومصداق  
 الوجودية مسبقة بها فكذا باطل فان افعليته نفس مصداق الوجودية فلا معنى لكونها مستتبة لمصداق الوجودية وكون مصداق الوجودية  
 مستتبا لسان متتابع اشئ لنفسه كون اشئ مسبوقاً بغيره غير محتمل وان مادان الحكاية الذهنية بان الهيبة موجودة مسبقة بفعليته  
 لا بفعليته مستتبة لهذا الحكاية الذهنية فهذا محتمل لكن الموجودية ليست عبارة عن حكاية الذهن بان الهيبة موجودة ولا اختصاص  
 لهذا الاستقبال هو بغيره المسموعة بفعليته والموجودة لا بالقول بحمل الهيبة بل هو مطروق في كل محكي عنه وحكاية فان كونهم اسود مثلاً  
 في الواقع متتابع للحكاية الذهنية بان كهم اسود وهذا الحكاية الذهنية مسبقة بغيره من الجائز لسان تقرر الهيبة وفعليتها عن الحكاية الذهنية  
 بانها اسوددة انما هي ان لا يكون الذهن عن حيثية متفرقة بانها موجودة بل ان لا يثبت الذهن اليها اصلاً ثم قوله وفعليته تقرر الهيبة  
 بحمل الجاعل معياراً استرعا للموجودة بالفعل مناصداً على الوجود نفس على ان مصداق الوجودية وحمل الوجود ليس ماداً على  
 افعليته وتقرر فلا معنى لكون افعليته مستتبة للموجودة وكون الموجودية مسبقة وحمل هذا الاكان يقال ذات الان مستتبة  
 لسانية والانسانية مسبقة بها ومن العجائب قال في حكاية افعليته على قوله فعلية تقرر الهيبة بحمل الجاعل معياراً استراعا

الموجودية بالفعل مناط صدق الوجود وهو قوله اما في القیوم الواجب بالذات فمعارض الوجودية بالفعل مناط صدق حمل  
 الوجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات وسبيل نسبة الوجودية لمصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة بسبيل نسبة الانسانية الى نفس ذات  
 الانسان مثلاً وكون المعنى المصدرى متنازعاً عن مرتبة نفس الذات لا يصح كون مفهوم المحمول وهو الوجود منخفاً في تلك المرتبة كما ان  
 المعنى المصدرى المتنازعى الذي هو الانسانية متنازعاً عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان الحيوان منخفاً في مرتبة الحقيقة  
 من حيث هي بل لان العقل يحكم ان الانسانية المتنازعة آخر ليس مطابقتها وما يتنازع به من نفس ذات الانسان باجملة مما كان  
 مطابقاً للمعنى المصدرى المتنازع آخر نفس جوهر ذات اوضاع بذاته كان مفهوم المحمول المأخوذ من تلك المعنى منخفاً في موضوع في مرتبة  
 جوهر ذات بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون متنازعاً آخر من نفس ذات فحسب انتهى فهو المعنى المنطوق لم يقصد  
 عن فهم مصدرية فان ما قال يدل على انه ليقرب بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحة تنازع الوجودية بالفعل مناط صدق  
 حمل الوجود ونفس الحقيقة الواجبة المقدسة بنفس الذات ونسبة الوجودية لمصدرية الى نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات  
 الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه ليقرب بين الوجودية وبين مفهوم الوجود بكون الوجودية متنازعة عن الذات وكون مفهوم الوجود  
 منخفاً في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يتصل اما الفرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما زعم فلان الفرق بين الذات  
 الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان لا ذات الممكن بلا حمل باعل بخلاف الذات الواجبة لا ان صدق حمل الوجود على الذات  
 الواجبة نفس لذات ومصدق حمل على الذات الممكنة ذاتها مع امر زائد واما الحقيقة التعليلية فخارجة عن المصدق ونسبة الوجودية الى  
 الذات الممكنة المعنى نسبة الانسانية الى ذات الانسان في القائل معترف بذلك كما سبق نقلاً قد استوفينا الكلام في ذلك في  
 فروع بحث اجعل اما الفرق بين الوجودية ومفهوم الوجود بما ذكر فلان مفهوم الوجودية ومفهوم الوجود كليهما مفهومان متنازعان  
 نشأ التنازع بينهما نفس الذات الواجبة المقدسة ونفس الذات الممكنة بلا امر زائد والمفهومات المتنازعة لها نحو ان من انظر الاول فيقرر  
 ما شئ تنزهها والثاني فيقرر بان الذي من بعد التنازع فيقررهما بالتم الاول هو نفس تقوى الذات فلا شئ منها بهذا النحو من انظر  
 متنازع عن نفس الذات فمضى بهذا النحو من التقرر كما ان مفهوم الوجود منخفاً في مرتبة الذات كذلك مفهوم الوجودية منخفاً في مرتبة الذات وتقرر  
 بما انما الثاني متنازع عن الذات تاخر الحكاية عن المحكى عنه والنازعى عن مثلاً التنازع فكما ان تنازع مفهوم الوجودية وتقرر بان  
 في الذين بعد التنازع متنازع عن الذات كذلك تنازع مفهوم الوجود وتتحقق في الذين بعد التنازع متنازع عن الذات فلا شئ  
 للفرق بين الوجود ومفهوم الوجود بكون الوجود متنازعاً عن الذات وكون مفهوم الوجود منخفاً في مرتبة الذات وكون نسبة الوجود  
 لمصدرية الى الذات الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على راء لان الوجود عند مشترك معنى بين  
 جميع الموجودات والحقيقة الواجبة المقدسة عند مبانيتها للمكانات مبانيتها بالذات فلو كان نسبة الوجود الى الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية

الى ذات الانسان كان مشترك الوجود بين الكل كاشفا عن انبساط حقيقة المقدسة على الكل كما هو مذموب لصوفية هذا العالم  
 بمرحل من تصور وتخييل فضلا عن التصديق به وتحويله لا يجدي في الفرق بين الوجودية ومفهوم الوجود بما رعم شيئا فانه كما ان  
 الانسانية لوجودها الذي لا يتزاعى متاخر عن نفس ذات الانسان وتقرر بالذي هو نفس ذات الانسان غير متاخرة عنها كذا لمفهوم  
 الانسان لوجوده الذي لا يتزاعى لعل متاخر عن نفس ذات الانسان وتقرر بالذي هو نفس ذات الانسان غير متاخر عنها كما  
 بني على الوجودية ومفهوم الوجود بعينه وحال الوجودية ومفهوم الوجود بالقياس الى الذات الحقنة الواجبة في ان تقر بها الرافعي  
 نفس الذات وتحتقنها في الذين بعد الانشراح متاخر عنها كمال الوجودية ومفهوم الوجود بالقياس الى الذات الممكنة في ان تقر بها  
 الرافعي نفس الذات الممكنة بلا زيادة امر وتحتقنها في الذين بعد الانشراح متاخر عنها وانما الفرق هو ان الذات الممكنة في ان تقر بها  
 بخلاف ما وجب بغير محذور من المحاسب السميعة ما قال في القياسات من ان الممكن بالذات شاكلة اسكانه الذاتي صدق سلب تقرر  
 وجوده بحسب نفس ذات المرسل من حيث هي هي من ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل في من الاعيان وفاق الواقع من تلقا  
 اجمال الاكسان الذاتي حقيقة ذلك الذات المتقررة الموجدة بالفعل بالانبا والبيتي في مرتبة نفسها المرسل من حيث هي هي لذات  
 هو الحققة شبه منه بالعدم والفاعل الغيبي لغير الذات المعلولة ووجوبها بغيرها من ليس الى الاليس في من الواقع وفاق  
 نفس الامر في مرتبة نفسها من حيث هي هي والكانت هي الغيبي مراتب نفس الامر لاسن معتلات الاوهم فان ذلك من  
 المتنمات بالذات ويستحيل ان يصح بتاثير اجمال انتهى بهذا الكلام صريح في ان المتقرر عنه من العوارض الزائدة على المبيته الثاني  
 عن مرتبة نفسها بما هي هي في نفس الامر كاسوداوان للبيته في نفس الامر مرتبة بحسبها يصدق سلب التقرر الوجود منها وانما الغيبي  
 في مرتبة ذات المعروض من حيث هي هي من المتنمات بالذات فيتميل ان يصح بتاثير اجمال باذات الفاعل انما يكون في الكائنات  
 بالذات وانما كان هذا عال المتقرر فيكون عال الوجود السابق بالتقرر عنه هذه الاحال بالطريق الاول وانت تعلم من هذا بيان لمفهوم  
 معنى فانه لو صدق سلب التقرر والوجود عن المبيته لمكانه المرسل من حيث هي هي متقررة الذات ماصلة الوجود بالفعل في  
 من الاعيان فاق الواقع من تلقا اجمال كما رعم فاما هي في مرتبة ذاتها المرسل من حيث هي هي اتي يصدق سلب التقرر والوجود  
 عنها بحسب تلك المرتبة ذات اول المعنى الثاني يصدق سلب نفسها عنها وسلب اتيها عنها بحسب تلك المرتبة فلما يكون مرتبة  
 نفسها من حيث هي هي من مراتبها انما في نفس الامر وهذا العالم معروف بان المبيته من حيث هي ليست الا هي وليس لها من  
 تلك المبيته الا هو هربا بها وعلى الاول هي في تلك المرتبة مصلح التقرر والوجود اذ مصلح التقرر والوجود هي نفس الذات من حيث  
 هي هي بلا امر يقوم بها انما هو انشراحا كما يعترف بغير مرتبة واليع متقرر الذات المعلولة الذي ليعمل اجمال الغيبي لاني مرتبة



نفسها من حيث هي هي كيون لا محالة نأخذ على نفس اتمانة لطل القول بأجعل البسيط وأهم القول بأجعل المؤلف مع زيادة  
 فطاعته على كمال القول بان الممكن في مقبل افاضته ايجاعل ثم انه اعترف بان نسبة الوجود الى المهيبة المكنية نسبة الانسانية الى  
 ذات الانسانية وان الوجود ليس اطرقتن ويطبق المهيبة فيشتق منه الوجود كما ان الانسانية مفهوم مأخوذ من نفس الذات لا امر  
 يقتزن بالانسان وفي ذلك الكلام تعدي حتى زعم ان التقرو والوجود كليهما يصدق سلبها عن الماهية من حيث هي هي فعلى ما  
 زعم يصدق سلب الانسانية الغير عن جبهية الانسان من حيث هي هي وتجزئ ذلك خروج عن الانسانية ثم لا يخفى ان مرتبة  
 الذات المكنية من حيث هي هي التي زعم انها من حيث هي هي ليست الا هي وليس لها من تلك المكنية الا جوارها وان  
 ايجاعل الخفيض ليعمل تقررا بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يعجل ايجاعل الخفيض تقررا فبذلك قول ثبوت الذات المكنية  
 قبل ايجاعل كما يغري الى المتعزلة بل قول بوجوب الذات المكنية او ذات ايجاعل فبذلك تقررا الذي لا يخفى ايجاعل  
 فلا يصدق سلبها على ان ابطالان ما زعم اظهر من ان تجسم له بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي  
 صدق سلب تقرره ووجوده بحسب نفس ذاته الرسالة من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الايمان  
 وفاق الواقع من كمال ايجاعل بان اراد بان تقررو الوجود من عوارض ذاته الرسالة من حيث هي هي فيصدق سلبها عنها  
 بحسب نفسها الرسالة من حيث هي هي كما يصدق سلب السواد والبيضا من غيرهما من العوارض عن الذات المعروضة  
 لها من حيث نفسها الرسالة من حيث هي هي فهذا باطل فلان تقررو الوجود بحسب المصدق نفس اتمان الرسالة من حيث هي هي  
 بي فلا يصدق سلبها عنها من حيث هي هي كما لا يصدق سلب نفسها ذاتياتها عن نفسها من حيث هي هي ولا محال لتوهم كونها  
 من العوارض على نذرب بأجعل البسيط فليس بالذكر شاكلة الامكان الذاتي وانما شاكلة الامكان بالذاتي جوار المهيبة نفس  
 الذات المكنية او الذات الممكن بل ايجاعل لا ان لذاتها هي مصداق نفسها ذاتياتها في مرتبة نفسها من حيث هي هي  
 سلب تقررو الوجود بحسب تلك المرتبة فان هذا هو البطلان كما عرفت وان الدان شاكلة امكانه الذاتي جوار المهيبة ذاتها  
 في حين تقررو او تقررو ليس اجبا بالذات فهذا صحيح لكن لا يلزم منه ما زعم من صدق سلب تقررو الوجود عن مرتبة ذاتياتها  
 الرسالة من حيث هي هي ما نأيت قيم لو كان تقررو الوجود من عوارضها ولا سبيل على ذلك على تقدير القول بأجعل البسيط ثم انه  
 قال في العقبات ومن تلك تكون بالحق اليك من الفصول القوانين فتمت الى نذرب العقل بصراح مستيقنا ان مرتبة  
 تقررو الفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمعنى المصدري الذي لا يتكسر الا بتكسر الموضوعات ولا يتصوره فرد سوى المخصصة  
 ولا يتخصص الا بالاضافة لا قبلها فاصح صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان بانسانا فصار موجد على سبيل الصيرورة  
 الاثباتية المستدعية بمعنى ما صار واصيرا اليه بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية



بحسب المفهوم الاصطلاحي تجوز هذات المتفرقة حقيقة فوجدت من الموجدية المصدرة لاني اول ما يتفرع  
 من الذات المتجوزة والحقيقة المستقرة من العوارض اللاحقة والمفاهيم التابعة اذ ليس يمكن بها الا عن نفس الذات الواقع  
 جوهر في طرف الموجدية فمرتبة الموجدية المتفرقة المتأخرة حكايه عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتاليا نفس تلك المرتبة  
 استتبعه اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجدية المصدرة في عوارضها من المبدء الاعلى جوهر اولا ولا جوهر اثنى  
 ونيزا ومياد على مرصه ومصيره وان كان معاود هو كون المبدء غير متفرقة بنفسها بل من تلقاها جاعل قائل مبدع مفيض لغير  
 ذاتها وكل نفسا مبدع متجاوئين جوهر اثنى والمقصود من نقل هذا الكلام التوجيه على اعاجيب ليست منه مستعجبة وهي  
 وجهه اول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان المتفرقة متأخرة عن نفس المبدء من حيث هي وانما يصدر في سلبه عن المبدء  
 من حيث هي وانما يفعلها جاعل لان مرتبة نفسها من حيث هي فلا حميد له من القول بكونه متفرق من عوارض المبدء  
 وحكم هذا الكلام بان مرتبة المتفرقة متقدمة على مرتبة الموجدية فلا يكون الموجدية اول ما يتفرع من الذات المتجوزة والحقيقة  
 المستقرة من العوارض اللاحقة والمفاهيم التابعة بل يكون الاول هو المتفرقان فيكون المتفرق من عوارض المبدء وزبيب  
 في انه عين المبدء بطل كلامه الذي قلناه سابقا الثاني ان قولنا اذ ليس يمكن بها الا عن نفس الذات الواقع جوهر اثنى طرف  
 الموجدية ان اراد به ان ليس يمكن بالموجدية الا عن نفس الذات بما هي هي الواقع نفسها بل زيادة امر عليها في الواقع نفس الامر  
 اي الخلق او الذهن من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها في نفس الامر فلهذا حق فان الوجود حكايه عن نفس الذات  
 بما هي هي من دون زيادة امر عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفاهيم التابعة فان  
 العارض لا يكون حكايه عن نفس جوهر ذات المعروف من حيث هي بل يكون حال الوجود بالنسبة الى الذات حال  
 الانسان بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير هو الوجود من عوارض المبدء من قبيل حد الانسانية من عوارض  
 الانسان وان اراد به ان ليس يمكن بالموجدية الا عن نفس الذات المعروفة للوقوع في طرف الموجدية فهذا باطل فان  
 الوقوع في طرف الموجدية ليس عارضا للمبدء في نفس الامر والاكانت المبدءية سابقة في نفس الامر على عروص الوقوع لها في  
 نفس الامر بل على هذا التقدير يكون الوقوع في نفس الامر اول العوارض المتفرقة عن المبدء فلا يكون الوجود اولها كما دعمه الثالث ان  
 قولنا مرتبة الموجدية المتفرقة المتأخرة حكايه عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة لان اراد به ان مرتبة الموجدية المتفرقة بوجد  
 لا بد من مرتبة الحكايه متأخرة عن الفعلية الواقعة اعني نفس المبدء التي بن مسداقها الحكمي عنه المتحقق في نفس الامر مع  
 قطع النظر عن كائناته من وانتماءه فلهذا حق لكن هذا النحو من التأخر متحقق في كل حكايه بالقياس الى الحكمي عنه فالحكايه بان  
 لسان الانسان متأخر عن نفس الانسان الحكمي عنه فالحكم يكون الموجدية متأخرة عن الفعلية كما يحكم بكون الانسانية

الانسان متاخرة عن الانسان وهذا النحوس المتأخر ليس مما يبحث عنه ويكلم فيه وإنما الكلام في التأخر بحسب المصداق ولا شك  
 في ان انسانية الانسان ليست متأخرة بحسب المصداق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متأخرة بحسب المصداق عن  
 الفعلية التي هي نفس الالهية فان مصداق الموجودية هي نفس الالهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف  
 به غير مرة وان اراد به ان مرتبة الموجودية متأخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا والربيع ان  
 قوام مرتبة الموجودية انتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اخترع من الالهية البسيطة الحقيقية فان  
 الموجودية لما كانت حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الالهية البسيطة التي سماها بالمشهورية وهي التي محمولها الموجود  
 قضيتة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعترافه فاللهية البسيطة الحقيقية التي اخترعها المشتكلة على حكاية اول فعل الثاني  
 لا تكون قضيتة فتمتلا عن ان تكون بلية وعلى الاول فهي اما حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهي الالهية البسيطة التي سماها  
 بالمشهورية سواء محمولها الملفظ للموجود او الملفظ آخر يعبر عنه بحكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما حكاية عن مرتبة اخرى فليبين ذلك  
 المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض الالهية هو كون الالهية غير مستقرة بنفسها بل  
 لتقاربا على عجب عجب فان هذا الملاك تحقق في الحمل الاول والحمل الثاني فيكون نفس الشيء عارضا لنفسه وذاتياته  
 عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجوهر والتا طق عارضة له كون الانسان غير  
 مستقر بنفسه بل ملاك كون شيء عارضا لشيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء الاخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا  
 له وانما يكون مصداقا له بزيادة امر على نفس ذاته بما هي هي واما فرقه بين حمل الموجود على الالهية وبين حمل نفسها وذاتياتها  
 عليها بان حمل الموجود عليها بحيثية فعلية بخلاف حمل نفسها وحمل ذاتياتها عليها فانه بطلانها فيما سبق وسنعود الى البطلان  
 اثنا العشر في موضع يليق بالسادس ان ما ذكر من ملاك العروص متحقق في الفعلية والاشتراف فيكون الفعلية لا تقتر  
 اية عارضة للالهية زائدة عليها فيجمل القول بجعل البسيط وكون اشغالها على فلها الالهية بذلك العارض ولا يكون لقوله  
 يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون لاشتراف اول العوارض الالهية بين معنى التقرر الذي لا محيد له عن القول بكونه من  
 عوارض الالهية ولا يكون لقوله لفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها وينفخ جوهرها معنى اذا ما لفعل الجاعل ويجعله يبدع  
 وينفخه هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروص من عوارض الالهية الا ذاتها ولا نفسها ولا سنخها ولا جوهرها السابع انه قال  
 فيما نقلنا عن القياسات سابقا ان افعال المنفصل لفعل التقرارات المعاملة في مرتبة نفسها ولقول فيما نقلنا عن القياسات  
 انما انه لفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها وينفخ جوهرها فلعل شيء ما قال اول الثامن ان ما ذكره من ان الصحيح  
 صلا الانسان فوجد به محسن كما فصلنا سابقا متحقق ما او مانا اليه سابقا من ان الشارح ومعه من اتفقوا اشروا فيه

اعمارهم في السلف بجعل السيطر والتفرد والتجهر والفعالية والوجود ولم تيسر لهم فهم ما هو المعنى المقصود ففعلوا من قبل فعلوا كثيرا  
فصلوا عن سوا سبيل الكلام وان افنى بال تطويل لكنه لا يخلو عن الفائدة والتحصيل قوله يكون مجهول نقل عنه في الحاشية  
اي لا يعلم مخلوقه نفسها مع عزل النظر عن الوجود انتهى ان تعلم ان مرتبة المتفرد عبارة عن نفس الالهية المتحققة في نفس الامر  
التي يحكي عنه بالوجود والوجود عبارة عما يحكي به عنها المعنى كون مرتبة التفرد مجهولة ان كان هو ان لا يكون معنى مرتبة التفرد  
ومفهومها معلوم اما السؤال انما يكون بالاهل وان كان هو ان لا يكون التقدير يكون الالهية متفردة فاصلا ويكون مفهوم  
الالهية مقصورا ومفهوم التفرد مقصورا وتيرد في ان الالهية مصداق المفهوم المقصور ومطابق لمصداقها اما السؤال يكون  
ببطل السيطر الذي سماه علم الشايع مشهورا فان مفهوم التفرد كما حصل في الذهن هو الوجود لا غير فان الوجود هو عبارة  
عن حكاية نفس الالهية الواقعة لا غير ومفهوم التفرد كما حصل في الذهن هو تلك الحكاية بعينها بلا فرق فاذا كانت مرتبة التفرد  
مجهولة بهذا المعنى فالسؤال عنها انما يكون بالاهل بسبب المشهورى وتخييل البطل السيطر الحقيقي انما اشار من الغفلة عن ان  
السؤال عن المصداق المحكي عنه انما يكون بمفهوم مفهومين متشابهين حاصلين في الذهن يعتقد الذهن منهما مركبا يجعل  
مراة للملاحظة المصداق المحكي عنه وعن ان السؤال عن الالهية المتفردة انما يكون بحصول مفهوم الالهية ومفهوم التفرد  
في الذهن وتركيب الذهن منهما مركبا يجعل الذهن مراة للالهية المتفردة الواقعة وعن كون مفهوم التفرد كما حصل  
معنى الوجود وتخييل ان السؤال عن كون الالهية متفردة غير السؤال عن كونها موجودة فاش عن سوا الفهم وقلة له بر  
فان السؤال بان الالهية هل هي موجودة ولا يعني به الا انها هل هي متفردة في الواقع ولا يعني بها انها هي موجودة بعينه بعد تفردا  
في الواقع واما ما نقل عنه في الحاشية اي لا يعلم مخلوقه نفسها مع عزل النظر عن الوجود فزيادة نعمة في ظهور السخافة فان  
السؤال عن مخلوقه نفس الالهية انما يكون بالاهل المركب اليه من انما ان كان يكون التقدير بتفرد الالهية ووجودها ماصلا  
ولا يكون التقدير بمخلوقه نفسها ماصلا فان نفاة الصانع يصيد قون بتفرد الالهية ووجودها ماصلا  
اصحاب جعل الوقت لا يعلمون مخلوقه نفس الالهية مع عزل النظر عن الوجود ولا يصيد قون لفعالية الالهية وتفردا ووجودا  
فالسؤال عن كون الالهية مخلوقة مع عزل النظر عن الوجود ومن تيرد في الايمان بالصانع والسؤال عن كون نفس الالهية  
اخر اخلق من تيرد في حقيقة جعل السيطر ليس من قبيل البطل السيطر الحقيقي الذي تخيله معلم الشايع فافهم ولا تخبط قوله  
فاذا كانت الالهية مجهولة القوام مع السؤال عن هل قواها فافهم لكن السؤال عن هل قواها انما يتصور بان يحصل في الذهن  
مفهوم الالهية ومفهوم التفرد الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن حكاية عن هل القوام لا غير فيكون هذا السؤال بالاهل السيطر  
المشهورى لا غير فان مفهوم القوام ومفهوم التفرد ومفهوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التفرد ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد في اللفظانية الامراضهم خصوصاً في اصطلاحهم اسمها تقرر والقوم الفعليه بالمصدق واسم الوجود بالحكاية الدنيوية  
 فاذا حكم النذر من المصدق وطلق لفظ التقرر والقوم الفعليه على احكاية الدنيوية فالتقرر والقوم الفعليه والوجود واحد  
**قوله** بان يقال بل لعقل هذا السؤال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر ولا يقدر فعلى الثاني لا يكون ذلك الا فاسداً عن ان يكون  
 سؤالاً بهل على الاول اما ان يقدر متقرر وما يحدوه مما يفهم معنى بالحكاية عن اصل القوم فهو معنى موجود فان الوجودية عبارة عن حكاية  
 اصل القوم فيكون هذا السؤال بهل بسيط المشهورى لا غير ولا يقدر غير معنى بالحكاية عن اصل القوم كمنى صفة زائدة فيكون هذا  
 سؤال بالبهل المركب فمخفف الجز في هذا السؤال تدليس قبيح اما تفسير هذا السؤال لفظاً اى بل هيبة متقررة اى لعقل فزيادة  
 في التدليس فان قوله هيبة متقررة اى لعقل اما ان يكون كلاماً بان يكون مبتدأ وخبر فيكون المرجع الى قولنا بل لعقل هيبة  
 متقررة فيكون متقررة بمعنى موجود فان التقرر في مرتبة الحكاية الدنيوية هو الوجود لا غير ويكون اقحام لفظ الهيبة حشو  
 سخيفاً فان السؤال عن ثبوت مفهوم الهيبة من خبر البهل المركب ولا يكون كلاماً ويكون اى لعقل صفة بعد صفة للماضي  
 فيحتاج الى تقدير خبر ليكون كلاماً والكلام في تلك الجز المقدر وهذا كله آفة سوء الفهم **قوله** فبين السؤال عن سخ التجوهر نفهم  
 بين السؤال عن سخ التجوهر بان يحكى عنه بالتقرر والوجود بين السؤال عن الحمل الاول بان يكون بعيد لكن السؤال عن سخ التجوهر  
 بان لا يحكى عنه بالموجودية وما في معناها ليس الا السؤال عن الحمل الاول فاذا سئل عن لعقل وقيل بل لعقل فاما ان يكون  
 هذا السؤال كلاماً فاما ان يعنى به السؤال عن كونه متقرراً في الواقع فيكون هذا السؤال بالبهل بسيط المشهورى ويكون الجز المقدر  
 هو مفهوم التقرر الذي هو بعينه مفهوم الوجود ولا يفنى بتدليل لفظ الوجود بلفظ المتقرو شيئا واما ان يعنى بالسؤال عن الحمل  
 الاول ويكون الجز المقدر هو مفهوم الموضوع فلا يكون ذلك بالبهل بسيط كحقيقى الذي تخيله معلم الشارح وتقرر بابتداء فان  
 السؤال عن الحمل الاول ليس من بدعائه ولا هو من فروع كعمل بسيط فتوهم كون الحمل الاول مطلب البهل بسيط  
 كحقيقى الذي اخترعه توهم بعيد واما ان يعنى بالسؤال عن ثبوت صفة للعقل فيكون السؤال بالبهل المركب اما ان لا يكون  
 هذا السؤال كلاماً بل يكون سؤالاً عن مفرد فيكون من قبيل السؤال باول المحيص عن هذه الشقوق فلا سبيل الى القول  
 بالبهل بسيط كحقيقى **قوله** من ان هذه الهيبة قال في الحاشية اى مطلوب هذا البهل وحاصله ان مرتبة قوم نفس الهيبة  
 الاسمي فالمطلوب في هذه المرتبة التصديق بصدق نية متبادر من نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لا تفتا  
 اذ علمنا فادته لا يصلح ان يطلب او تصدق متعلق بها فهو من اقسام ما اشارت وهو ظاهر انتهى ولعلك قد فطنت بما قلنا  
 عليك تفصيل هذا الايراد ففقت ان ما ذكره الشارح لدفعه من الفرق بين السؤال عن سخ التجوهر وبين السؤال عن  
 الحمل الاول لا يفنى شيئا قال بعض الشارح ما حاصله ان التصديق انما يتعلق بمبدأ الهيبة كسكويتية المركبة من الموضوع والمحمل

فالمحمول ان انفس قوم المبهة فيخرج الى اكل الماولي وان انفس القدر الذي هو من العوارض فمما والمبهة فيجذب المرتبة  
 المتأخرة عن مرتبة القوم على ما صرح به صاحب الافق المبين نقول لم يجب ان مرتبة المقررة تكون مجبولة ان اراد بها كمال  
 التصوري فسلم كمن لا ينفعه ان اراد بها كمال التصديق فمما انتهى وانه كلام متين فان نفس قوم المالبة في نفس المبهة  
 الواقعة فالسؤال عنها اما الطلب لتصورها فيكون من مطلب ما اما الطلب التصديق ثبوت محمول لها فذلك المحمول اما  
 نفسها فيخرج الى طلب اكل الماولي وهو خلاف ما يزعمه مخترع البطلان البسيط الحقيقي او مفهوم المتقرر المنتزع عنها فيكون ذلك  
 مطلب البطلان البسيط المشهور في وانه اما ما يحس منه وتوهم كون المحمل الاول مطلب البطلان البسيط الحقيقي الذي خسر صاحب  
 الافق المبين ناش من سوء فهم قال فاتهم انكار قدس سره معترض على ما قال الشايع ان مرتبة المقررة كناية عن نفس  
 المبهة والتصديق به متفنع او غير مفيد والتصور داخل في مطلب انتهى وانه اجمال بالنسبة ثم قال ثم التحقيق ان مصداق  
 حمل الوجود لنفس المبهة فالمالبة موجودة كحكاية عن نفس تقر بان الواقع فالصدق بالتقرر بوجوبه التصديق بالوجود في نفسه  
 فمما انتهى من في البطلان البسيط وتصوير مرتبة المقررة من هذه الحقيقة مطلب ما التحقيق انتهى وقال في الحاشية لعل على هذا القول  
 هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اخر من عليه بانه اما راجع الى طلب اكل الماولي او الى مطلب ما  
 الشارحة فان المقر ليس كناية عن المبهة مطلقا بل عنها مستقرة في الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج في ما نشأ  
 وتحقق ان المالبة كانت في ذاتها باطله لا شيئا محصا وكانت الضمانات التي بها تصور عنوانات لا يستعمل فيها الشارحة  
 يطلب في العنوان الذي وضع بازاءه اللفظ ثم يجعل الجاهل فقررت وتجبره في نفس الامر فتصور تلك المبهة المتصورة بطلب  
 بالتحقيقية وطلب التصديق بهذه النعم من المقر ليس طلب ثبوت شيء لنفسه من يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل  
 التصديق بهذه المقر لتصديق ورا التصديق بثبوت الشيء لنفسه كحكاية عن هذه المرتبة لم يستل بالوجود لان تقر المبهة  
 بوجوبه تقر وجودها الذي به الموجودية وهو مصداق لقولنا المبهة موجودة ومرتبة المقر مصداق البليات البسيطة فطلب  
 التصديق به انما يكون بالبطلان البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان موازنة قدس سره على المعترض من قبيل الموازنات اللفظية  
 فان حاصل اعتراضه ان السؤال بالبطلان البسيط الحقيقي اما الطلب لتصور المبهة التي هي نفس المقر فيكون من مطلب الماولي  
 كانت حقيقة لا شارحة واما الطلب التصديق ثبوت محمول لها ولا مبلغ لصاحب الافق المبين المنتزع لهذه المطلب ان يقول  
 بانه لطلب التصديق ثبوت الموجود او المتقرر بالجملة ما هو معني الموجود الذي هو كناية عن نفس المبهة المقررة لها او  
 ذلك مطلب البطلان البسيط المشهور في فلا محيد له من ان يقول انه لطلب ثبوت مبهة لنفسها فيكون لطلب التصديق  
 بالمحمل الاول من خسر صاحب البطلان البسيط المتقدم على مطلب البطلان البسيط لا محيد له من ان يكتب يقول بانه اشهر من مطلب



او بانه بطلب التصديق باكمل الاول فلا يمانع على المستر من ان على تافه بلفظ الشارحة ووجه لفظه بلفظ الشارحة هو ان يطلب  
 التصديق الذي هو مقدم على مطلب البطلان بهيئة ومطلب ما الشارحة فتوكان هذا المطلب المخرع المقدم في علم المخرع  
 على مطلب البطلان بهيئة مطلب التصديق كما ان من قبيل مطلب ما الشارحة بنا على ما اشتبه وليس مقصود المخرع من ان يطلب  
 المخرع مطلب التصديق من قبيل مطلب ما الشارحة في الواقع حتى يدعيه او قدس سره ثم قال قدس سره علم ان  
 الهيئة اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدري منها فبناك شيان نفس تقرر الهيئة وتجوز بان نفس الامر والقوانين بالاول  
 والمصدر من فقولنا الهيئة موجود وقد يحكي عن نفس صيرورة الهيئة وقد يحكي عن القوانين بالوجود المصدري فقد جعل جبا  
 الا في البين الاول مطلب البطلان البسيط والثاني مطلب البطلان البسيط مع كلامه لكن لا يخفى ان القضية الحكائية  
 عن انتزاع الهيئة بالوجود المصدري مثل القضية الحكائية عن شيئية فاذل الاول في مطلب البطلان البسيط دون الثاني  
 تحكم بل الحق ان بداخل في مطلب بطلان المركب فان فيه حكاية عن الانتزاع بوصف كاف في سائر الهيئات المركبة بخلاف  
 الحكاية عن نفس صيرورة الهيئة وتقرر بانتهى وانت قد تفقت فيما سبق ان نسبة الوجود الى الهيئة نسبة الانسانية الى  
 الانسان وان الماهية ليست متضمنة بالوجود في نفس الامر كما ان مية الانسان ليست متضمنة بالانسانية في نفس الامر  
 وانتزاع الوجود المصدري من الهيئة كانتزاع الانسانية من الانسان فقولنا الهيئة موجودة ليس الاحكامية عن نفس الهيئة  
 بل انما هي امر عليها وليس حكاية عن انتزاع الهيئة بالوجود المصدري اذ لا يقف انتزاع الهيئة بالوجود المصدري في الواقع  
 حتى يفي عنه ولو اريد به حكاية عن انتزاع الهيئة بالوجود المصدري كانت تلك الحكاية كاذبة غير مطابقة للنفس الامر  
 بل ذكره ان كان ليقا قولنا الانسان انسان قد يحكي عن نفس حقيقة الانسان وقد يحكي عن انتزاع الانسان  
 بالانسانية وبذلك الحكاية عن انتزاع الانسان بوصف فان ان قولنا الهيئة موجودة ليس الاحكامية عن نفس تقرر الهيئة  
 والتصديق بطلب البطلان البسيط المشهور في ذلك كلام صاحب الفرق البين بوجه وقد عرفت ما وقع في هذه الولاية ثم  
 ان ما افاد في توجيه كلام صاحب الفرق البين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال في الفرق البين بعدا فصل القول  
 في الهيئتين بيطنتين الحقيقية والمشهورية على ما ذكره ان العقدة في الهيئات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة  
 من بلابع العقدة على الموضوع والمحمول ونسبة الحكائية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكره العقل لا يحسب يرجع اليه مفاد العقدة  
 وتيقا المقصد بالتعبير عنه ليس من يستابل مما ذكره انظر في اسرار العلوم اذا راجع غرزة عقلة وجد ان قول العقل متقرر  
 هو موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر والوجود للعقل او امتداد العقل والتقرر والوجود وكان ذلك شيئا وارتقده في  
 سنده وكونه في نفسه متاخرا عنه وما يرام ليس الاشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتأخر وهو ثبوت



وصف له سوار كان ذلك الوصف مفهوم اشبهت واخبره فاذا ن تحصيل ذات الموصوف من جنس الهليات بسيطة وتحصيل صف  
 له من جنس الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال في موضع آخر وان سالت الصواب فبني ان لا يعبر الا بهل البسيط  
 الحقيقي فان مطلب بل بسيط الحقيقي يستحق مطلب بل بسيط المشهورى ايجابا وسلبا سواء اوجبا ولا فبني ان يشتمل  
 قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجسسا العقل متقرر مثلا انه ريم بذلك ثبوت التجسسا والتقرر للموضوع بل ان معنى  
 اعطاء التصديق بنفس تجسسا الموضوع في ذاته وتقرر في سنخ المستقيم للكون المسمى بالشيء ، انما يشتمل ايراد المحمول المتقرر  
 العقدي فان طابع العقد يتغيره وجبايع التصديق يتغيره لتعلق بالعقد لانه حوالا حل مفهومه بما عليه سوار كان نفسه  
 او شيئا من ذاتياته او من خواص ذاته حتى يصير العقد بيا مركبا فالعقل يتغير مع مفهومه او اير ما قصد الحكاية عن وحاول  
 اعطاء التصديق بالضرورة اللائقة من جهة طابع العقد لا بالقصد الاول وانما في الهلية المركبة فانه يحاول كحالة الموضوع  
 والمحمول بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشيء على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشيء بنفسه فيلحق  
 مرتين بلحاظ بعينه في جنس الموضوعية وفي جنس المحمولية بالقصد الاول فاذا قد استبان ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة  
 بالقصد الاول وفي الهلية البسيطة ليس من جهة طابع ما تعلق به التصديق من جهة ان طابع العقد لا يسع ما قصد اعطارد  
 لا بذلك لاعتبار انتهى فهذا صريح في ان ما وجدته من مشرب كل ذلك يطابق مراد وفيه نفس على ان الحمل الاول من جنس الهلية  
 المركبة وان توهم كونه مطلب لهل الا بسط ناش من سوء الفهم والغفلة من كلمات مختصة ثم كلمات التي قلنا اننا لم نذكر  
 ان نظير فيه فان قولنا في اول ما قلنا انه العقد في الهليات بسيطة الى آخره ان اراد به ان الحكمي عنه المقصود بالذات في الهليات  
 بسيطة مطلقا سوار كانت بليات بسيطة حقيقية او بليات بسيطة مشهورة به نفس التقرر الذي هو نفس الهلية المتقررة  
 فهذا هو كنهه بطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التي اخترعها الهلية البسيطة التي سماها مشهورة لان الحكمي عنه المقصود  
 بالذات فيها واحد المحمول الذي يوتي به في الحكاية بالضرورة والعقدية الغير واحدة وهو الذي هو عبارة عن حكاية نفس التقرر  
 الواقع في سوار عبر عنه بلفظ التجسسا والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والاشبهت وغيره فاذا كان الموضوع  
 والمحمول والمقصود في الهليات على زعمه احدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليات بل لا يكون في الحقيقة الهلية واحدة  
 الحكمي فيها عن نفس التقرر سوار عبر عن محمولها بلفظ التقرر او بلفظ الوجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و  
 ان ارد به ان الحكمي عنه المقصود بالذات في الهليات بسيطة حقيقية فقط هو نفس التقرر وان الهليات بسيطة المشهورة  
 فحينئذ يكون المقصود بالذات في الهليات بسيطة مشهورة بثوب وصف الموضوع لا تحصيل نفس ذاته فكون من جنس الهلية  
 المركبة كما اعترف به بطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين الهلية والتقرر والوجود ارتباط والصفات في نفس الامر

نقولنا العقل موجودا وتقرر اذا نادى بوجوب مفهوم التقرر والوجود للعقل في نفس المركان كاذبا غير مطابق لتواقع فان مفهوم  
 التقرر والوجود ليس عارضا للمهية في الواقع لان في مرتبة متقدمة ولا في مرتبة متأخرة كما ان الانسانية ليست عارضة للانسان  
 لان في مرتبة متقدمة ولا في مرتبة متأخرة وقوله فيما نقلنا عنه اخره ان سالت العصبوب الى آخره في غاية السخافة فان العصبوب  
 هو ان مطلب بل البسيط الحقيقي هو مطلب بل البسيط المشهور من الاشبهاستغيار التي تتبع انه بما الآخر وقوله لا ينبغي الى آخره  
 ان الادوية ليس مصداق البهية البسيطة الحقيقية المحكي عنه بل النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وليس  
 في مرتبة المصداق المحكي عنه شيان مثبت وثبت له ولا يقب فيها بالذات ثبوت شئ شئ فبذلك مسلم لكن مصداق البهية  
 البسيطة التي سماها مشهورية ليس النفس ذات الموضوع التي هي نفس التجوهر والتقرر وانما هي ما اعطاها التصديق  
 بنفس تجوهر الموضوع لاجل مفهوم ما عليه انما يتجبر ايراد المحمول لانه دونه العقيدة ومجملها انما هو ما هو حكمية نفس التقرر وانما  
 قوله فالعقل مخترع مفهوم ما وادراكه حكمية عنه فحجب عجاب فان المحمول الذي يورد في البهية البسيطة الحقيقية مفهوم  
 ذهني لا حالة فاما ان يكون اختراعا محضا ليس له نشأ في الواقع يوزن منه فيكون العقد المنعقد منه كاذبا اختراعا و  
 يكون البهية البسيطة الحقيقية كقول الانسان متجوهر العقل متقرر من قبل ان يقال الانسان نلاد العقل قبل الباقوت  
 او يكون مفهوم ما اختراعا هو حكمية نفس التقرر الذي قصد الحكمية عنه فيكون هو مفهوم الوجود ولا يكون لقوله فالعقل  
 يخترع مفهوم ما معنى ما صلا قوله ضرورة ان حمل الشئ على نفسه الظاهر ان يقال في البطلان هذا الشئ انه ليس مطلب البهل  
 البسيط باخر من مخترع وليس من فروع القول بجعل البسيط على ما عرفت سابقا واما لتعليل بطلان هذا الشئ بان لا يجوز  
 طلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه ما يمنع او غير مفيد فلا ينبغي عن اختلاف فان الحمل الاول ربما يكون نظريا للبطلان  
 به البرهان قوله بخلاف المقدم من احتمالات قال في الكاشية لا يهاذيم العقل تقرها اما بالنظر الى مجرد المفهوم او بالنظر  
 الى البرهان انتهى قوله فاذا قيل بل البهية المفروضة التي هي العقل بحسب تقديره والتمهين متجوهره واقعة في نفسها  
 قال في الكاشية لا يخفى ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم البهية والمحمول هو التقرر المرتب على جعل البسيط لا بمعنى ان  
 التقرر ثابت للبهية في ظرف قوامها اذ ليس فيه النفس البهية المجعولة فايراد المحمول بهذا للضرورة العقدية كما في الوجود  
 بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشئ على نفسه بين الاستدلال فيه قابل ببدقة النظر انتهى لا يخفى ان الشرح في امره  
 بالناسل بدقة النظر انتهى ان يقال له اما مرون الناس بالبروتسون انكم فليست نفس ناسل بدقة النظر حتى يعلم ان  
 ما قال في الشرح والكاشية القا لا ليس تحتها معنى اما قال في الشرح فلان معنى انها واقعة في نفسها وانها موجودة في  
 نفسها فان الوجود هو الواقع لا غير فيكون هذا السؤال بطل البسيط المشهور من فليس هذا سوال البطل البسيط المتغاير

البسيط ونفس الغلط ما لم ينظر بان الوجود هو الحكاية الذاتية التي هي التقرر الذي هو نفس الماهية المستقرة لا غير  
 على الذين عنها تلك الحكاية هي الوجود واما قال في الحاشية فلان قوله المحمول هو التقرر المرتب على جعل البسيط  
 ان اراد بان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بل لا يرد امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك  
 باطل فان المحمول لا محالة هو مفهوم المستخرج الذي لا يابى في الواقع من دون حصوله في الذهن وانتزاع مفهومه  
 وان اراد بان المحمول هو مفهوم التقرر المستخرج الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فلهذا العقد على بطلان شبهة  
 ان البسيط هو التقرر المرتب على جعل البسيط هي نفس الماهية بل لا يرد امر عليها فان المحمول هو التقرر المرتب على  
 جعل البسيط كان حاصل العقد البسيط على ما فهم مفهوم الماهية نفس الماهية فان نعم ان التقرر نفس الماهية  
 المجعولة اي مع وصف المجعولة كان حاصل العقد البسيط هو مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة ليكون من غير  
 المركبة واما قوله كما في الوجود بعينه فغيره لا معنى لثبته فان هذا العقد الذي هو المحمول هو العقد الذي هو الوجود فان  
 التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل شيء على نفسه لا يمكن ان يقع الاختلاف  
 وتصحيح انتزاع البسيط لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على البسيطة وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والحكي  
 عنه وقد حققنا ذلك ما سبيل اليه قوله ولتقرر الشيء الذي فيه اشارة الى الفرقين في البطلان كون هذه البسيطة  
 من ان على هذا التقرر يكون من اقسام ما اشارة الى اصل الرد والقائما من قبل عن ميلانا فاقم الحكم قدس سره وقد سبق  
 الكلام في ذلك قوله ولا ينبغي ان نفهم قد قلنا ما نختص به القول من الاتفاق البسيط والحكمة عليه اننا فلا نعيده قوله وايراد الملل  
 انما هو لفرضية العقدة قال في الحاشية تحققة ان قولنا الانسان متقرا او موجودا اذا وثبت التقرر والوجود للموضوع  
 واتحادها كان المحمول غير تجويز الموضوع في نسخة وثبوت في نفسه متاخر عنه وانما المقصود بهنا ما هو المتقدم عن تحصيل ثبات  
 الموضوع ونفس قومه بتحصيل ثبوت صفة الوجود كان او غير وهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول ونسبة الحكمة  
 بحسب الضرورة الناشئة من طبيعة العقد في التعبير عما ذكره النقل لا ان مفاد القضية وما يتعلق به المقصد يرجع الى  
 ذلك فاذن مفاد الايجاب في البسيطة البسيطة تجويز الموضوع او ثبوت في نفسه والسلب سلب شيء او انتفاء في نفسه ونظام  
 الايجاب في البسيطة المركبة ثبوت شيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فتفكر انتهي قوله وهذا ينبغي ما ورد عليه قال في  
 الحاشية وجب له ان هذه المرتبة وان كانت من فروع جعل البسيط لكنها ما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بآراء  
 المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدة وكون جعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمحمول فنظرا فينا في تعاقب التصديق بهذه  
 المرتبة المستفزة عليه على الوجود الذي ذكرناه قاطل انتهى وانت تعلم ان السؤال عن تجويز الموضوع والتصديق بتجويزه

يتصور بما لا محمول يكون حكايته عن نفس التقرر الذي هو نفس المبهمة وذلك المحمول الذي هو حكايته نفس التقرر هو الوجود  
 بأي لفظ غير فيكون هذا مطلب البطل المشهور في المرتبة السابقة عن مرتبة مسدقة هذه المبهمة الحكاية عن نفس  
 المبهمة المتقررة ليست الا نفس المبهمة فلا يمكن ان تكون مطلب بل لان مطلب بل يجب ان يكون عقدا حكايته مرتبة  
 المحكي عنه لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكاية فاذا حكى عن نفس المبهمة المتقررة كانت تلك الحكاية هي المبهمة البسيطة  
 المشهورة فاما المحمول للضرورة العقدية ليتوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر المبهمة بطل البسيط المشهور في  
 الاخير ولا يمكن ان يكون مطلب هذا التصديق مقدما على مطلب البسيط المشهور في فان ما هو مقدم على حكايته المبهمة  
 البسيطة المشهورة هو نفس المبهمة المحكي عنها وليست هي حكايته بل هي امر صدق فلا يمكن ان يطلب التصديق بها  
 بطل الا بان يحكي عنها مفهوم متفرع منها حاصل في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك مطلب بل البسيط المشهور في  
 ان مطلبها آخر مغاير له مقدما عليه هذا ما قال المبدء ان التصديق ليعتد في موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر المبهمة نفسها  
 في امر مغاير لها كيف يتعلق بالتصديق وما قال الشارح في انه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك عن التقرر  
 كان العقد المنعقد منه مبهمة بسيطة مشهورة فان حكايته التقرر في الوجود بأي لفظ غير وما قال مولفنا خاتم الحكماء في  
 بعض حواشيه مجيبا عن هذا الايراد من ان ما يظهر من كلام صاحب الافق المبين هو ان التصديق يتعلق بالتقرر كما  
 يتعلق بالموجودة لكن يجب ان يحكي عن تقرر قوام المبهمة بمحمول ضرورة العقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بمحمول  
 عن الموجدية فيصدق به لئلا قيل ان هذا ثالث مراتب الدلي تقرر نفس المبهمة والثانية موجوديتها اي كونها بحيث  
 تصلح لانتزاع الوجود عنها والثالثة انصافها بصفة الاولى مقدمته على الثانية والثالثة على الثالثة ولا بد من ان يحكي عن  
 المراتب الثلاث بعقود تتعلق بالتصديق كبل منها ولا غلط فيه انتهى ساقط الاكتمال في التثبت لاصول كرت وبراهين قلت  
 بان الموجدية عبارة عن حكايته التقرر فالمحمول الذي يحكي عن تقرر قوام المبهمة ضرورة العقد والعقد هو الوجود والعقد المنعقد  
 منه هو البطل المشهور في الاخير والموجدية ليست صفة قائمة بالمبهمة نفس الامر بل هي عبارة عن حكايته التقرر فلا يحكي عن  
 الموجدية بمحمول بل يحكي عن التقرر وصاحب الافق المبين معترف بان الموجدية ليست صفة قائمة بالمبهمة انصافا ما انتزاع  
 كما سلف نقل عبارة فتعلق التصديق بالتقرر هو تعلق الموجدية وليس في نفس الامر في درجة المحكي عنه مرتبتان احداهما  
 مرتبة التقرر والثانية مرتبة الموجدية حتى يكون العقد الحاك عن الاولى مبهمة بسيطة حقيقية والعقد الحاك عن الثانية مبهمة  
 بسيطة مشهورة وليس بهذا ثالث مراتب في درجة المحكي عنه حتى يحكي عنها بثلاثة عقود بل المرتبة الثانية التي ذكرها عبارة  
 عن حكايته الدرجة الاولى ومصدق كون المبهمة بحيث تصلح لانتزاع الوجود هو تقرر المبهمة لا غير فخالفت فيما ذكره ظاهر

قوله سوار كان نفسه ذاتيا لظاهر كلام القوم ان البلية بسيطة هي القضية التي يحملها الوجود والبلية المركبة هي القضية التي يحملها ما سوى الوجود سوار كان نفس الموضوع كافي بحمل الاول او الثاني او صفة زائدة عليه سوار كانت متقدمة على الوجود كالإمكان او متأخرة عنه كالسواد والبياض والقيام والقعود وكلهم يكون مطلب البهل المركب متأخر عن مطلب البهل البسيط ليس كليا وهذا لا إشكال فيه من الجانب ما في بعض الشرح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود انما اعلم من ان يكون سابقا على الوجود كقصر المبهية وتغييرا وامكانها اسبقا بقاء القيام والقعود فيلزم تأخر البهل البسيط عن بل المركب او صفة متأخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطابعا لما كان داخل تحت بسيط ويوكماتري انتهى وانت تعلم ان تقوم مسروران بان حمل الشيء على نفسه وحمل ذاتية عليه من غير البلية انه كونه في الصفة في قولهم ان بل المركب مطلب النفس لوجود شيء على صفة غير الوجود ثم من نفسه ذاتية وصفاة السابقة على الوجود المساوقة للوجود واللازمة بعدة والتغيير في تأخر البليات البسيطة عن بعض البليات المركبة وأعجب من ذلك صفة تقرير المبهية الذي هو نفس المبهية من صفاتها السابقة على وجودها وعدة تغييرا الذي هو مسازق الوجود من صفاتها السابقة على وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه شكالا لا جواب على تخويل الاول باختيار الشق الاول اختيارا انه لا يلزم تأخر مطلب بل المركب عن بسيط مطلقا وانما ارادوا بان تأخر بعضه عن بعضه او انهم لم يحكموا بالتأخر بل بالوجوب بل حكموا بتخاها الثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المساحة لتوسع نفسه وما فوقه فيشتمل التقرير والامكان والتميز يكون مطلب البهل البسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا اساس له في كلام القوم فان حكمهم كونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقتسم البهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لمطلب الحمل الاول فان الحمل الاول قد يكون نظريا فلا بد من مطلب لا تری ان الانسان مثلا اذا فرغنا عدم تصوره بالكنهه يمكن لنا السؤال بانه بل هو حيوان ناطق الاول والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرير المبهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اشرافا لجعل البسيط بالذات والمولف بالتبع كما يقال بل العنقا منقردة في التحايج وهذا المتقروا كان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغايرة والشا ما يكون طالبا للوجود وان يقتسم البهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا لصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كان مكان والثاني ما يكون طالبا للصفة المتأخرة عنه كالقيام والقعود وهذا لا قسم قياسية الاشارة الى ان الحكماء قلنا طرين انهم يعلووا ويقيمونها انتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد ان كان هو افادة التصديق بعلم مشهور نفس الشيء فذلك مطلب البهل البسيط والقضية بلية بسيطة وكان هو افادة العلم مشهور شيء شيء سوار كان المثبت عين المثبت له ذاتيا لا عرضيا فارجع عن ذلك مطلب البهل المركب القضية بلية مركبة ومطلب البهل البسيط لا يتناول

مطلب الحمل الاول فعد من قسام مطلب البطل البسيط وناش من الغلبة عن مفاد مطلب البطل البسيط وتجدد اصطلاح تسمية  
 بالمطلب به الحمل الاول بمطلب البطل البسيط والكان مما لا يشاق فيه فان لكل احد ان يسمى كل شئ باسمه لكن جعل مطلب  
 الحمل الاول من قسام مطلب البطل البسيط الذي مفاد مطلب ثبوت نفس الشئ لا ثبوت شئ الشئ غير مستقيم واما ما جعله قساما ثانيا  
 فعد عفت نفسا محسوبة مع اعتدافه بان مرتبة تقرر البلية عبارة عن نفسها التي هي اثر الجبل بسيط بالذات يجعل مطلب  
 البطل مع ظهور مطلب البطل مرتبة المحكاة ومرتبة تقرر البلية التي هي نفس البلية مرتبة مستدق المحكي عنه وحكاية بها هي  
 مرتبة الوجود فيكون مطلب التقرر باجلاء طالب لا وجودا غير تقرر البلية والكان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير  
 له يوجب ان التقرر بما بين الالبية مقدم على الوجود ويس كذا كمل بل التقرر عبارة عن نفس البلية بلا زيادة او نقصان  
 التقرر متقرر في الخارج بل لعنا موجود في الخارج فان حكاية نفس البلية المتقررة هي الوجود ليس مفهوم التقرر في مرتبة  
 المحكاة التي بنية مغاير المفهوم الوجود وقد كرر عليك بيان ذلك بالامثلة عليه فبان ان كل ما ذكره بعد الاطلاع تحت فافهم  
 وقد استبان لك لما كانت الوجودية حكاية عن نفس تقرر البلية والمحكاة بها هي حكاية مرة لملاحظة المحكي عنه كان بها البلية  
 البلية التي هي القضية المحكية عن نفس تقرر الموضوع اول تقرر نفس تقرر في نفسه اول تقرر في نفسه قد عرفت ان  
 القول بالبليتين البليتين احداهما حقيقة يكون محمولها التقرر والتجسس والاخرى مشهورة يكون محمولها الوجود كما توهم صفا  
 الاخر البين بنيف باطل ناش من سوء فهم وانما البلية بسيطة هي القضية التي يحكي بها عن تقرر الموضوع في نفسه وقد  
 اختلف هو البلية في اوائل القس الثاني من كتاب القبات بان صواب البليتين بالآخرة واحدة بحسب المحكي عنه كما قلنا عنه  
 فيما سبق وقد بينا هناك انه لا يميل الى القول بتغاير البليتين بحسب مرتبة المحكاة البلية قال الشارح في الحاشية قال معلم  
 المحكي البلية في الالبية البين ان معنى عدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاء في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه  
 فان ذلك من غير البليات المركبة بمعنى زير عدم هو انتفاده في نفسه وهو من سلب البليات البلية لا ثبوت الانتفاء  
 حتى يكون من موجبات البليات المركبة والشائية البلية لا يكون لتصليهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت صفت  
 لها فان عدم البلية نفس الذات وانتفاء بالي نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زير عدم هو  
 سلب المحكاة زير ليس بوجوده سلب المحكاة وكلها من البليات البلية مفادها انتفاده في نفسه لا ثبوت الانتفاء  
 وحتى ييسر الفهم كما في ما استغفار ان بحسب المحكاة مستحق بحسب المحكي عنه وقال لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زير  
 عدم موجب كون زير موجودا على الوجود الالهي اذ لا شك في ان المحكاة في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على  
 الالبية انتهى علم ان العلامة القوي شحي قال انه اذا حكم على امر بانتفاده لا يمكن اعتبار زير القضية موجبة ولا بد من اعتبار



سالبته لان اعتبار الایجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الایجاب في هذه القضية  
اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوتها انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بانه من البين انه اذا اشتهرت سالبته  
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب لعدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي ثم وكذا في العدم الذي  
بل في العدم المطلق اليه اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل انما يلزم اجتماع المتنافيين من  
صدقها لان اعتبار موضوعية نافية الامر بها لا تكون كازية انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اشتهرت سالبته لم  
يكن المحمول هو العدم ثم وقوله اذ ليس معناها سلب لعدم لا يجدي شيئا لان سلب الشيء عن شيء هو معنى الهلية المركبة لا  
الهيبة البسيطة التي فيها الكلام فان معناها سلب شيء لا سلب شيء عن شيء واجاب عنه المحقق بانه من البين انه لا بد في كل  
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت بديهية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا يزيد يكون  
المحمول متغيرا اخر لا محالة قوله معنى الهلية بسيطة سلب لا سلب شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا فهو  
معصام الحكم الفطري وان اراد ان محمول وجوده في نفس قضية عتبرت لفساد التقرير بكون استب سلبية على تقدير كون العدم  
محمولا او على تقدير لا يكون العدم محمولا او وجوده عليه ابن معاصره بما يقتضي منه السبب حيث قال ان قوله من البين انه لا  
في كل قضية من موضوع ومحمول كلام محيط لا يتعارض بالقياس الشرطية وهو ظاهر ثم التزويد في محمول القضية المذكورة بعلم  
عين المانع محمولها بقوله ان قوله اذا اشتهرت سالبته لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجه ثم المحمول في قوله زيد معدوم  
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاء الاتحاد مع المعدوم وان قصد بذلك صا معدوم كما انك ان قصدت  
بقوله زيد ليس بغير سلب بغير عنه كانت سالبته وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدومة وبالمجمل  
فما حكم فيه بثبوت شيء او انتفاء شيء كانت بديهية بسيطة وما حكم فيه بثبوت شيء او انتفاء شيء عن شيء فهو بديهية مركبة انتهى  
لا يخفى سخافة ما قاله من البين ان الكلام في الهيئات البسيطة والهيئات المركبة لاني الشرطيات ومن البين ان كل  
قضية من الهيئات البسيطة والهيئات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فالنقص بالشرطيات ناش من شدة اللزوم  
ايضا فالشرطيات اليه لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول والائتم القضية الشرطية اليه بخبر واحد التزويد  
في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن  
البين ان كل قضية مشتملة على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان ثبت فيها المحمول للموضوع او سلب فيها المحمول عن  
الموضوع وجب ان يكون هذه القضية اليه لا يخلو اما ان ثبت محمولها اي العدم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية  
موجبة قطعاً واما ان سلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بعدوم لازيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاده لا معنى تحتها اذ على تقدير قصد سلب ذات الموضوع وانتفاده لا يكون المحمول هو العدم بل يكون  
العدم نسبة سلبية ويكون المحمول شيئا آخر والعدم يكون العدم نسبة سلبية بينه وبين زيد فعلى تقدير جعل العدم محمولا لا محيد  
من جعل زيد القضية موجبة وما ذكر بقوله وبالحكمة فما حكم فيه الى آخره ان اراد بان القضية ايجابية بان اشئ ثابت وان  
الشيئ ليس بثابت بلية بسيطة والقضية ايجابية بان شيئا كذا اثبت لشيئ كذا لو ليس بثابت بل بان يكون المحمول مساويا  
وجود لشيئ في نفسه بلية مركبة فسلم لكن القضية القائمة زيد معدوم حاكية عن ثبوت المعدوم لا زيد فبني بلية مركبة والكان  
اراد قالها بهما زيد ليس موجود فبني بلية بسيطة سالبة محمولا بالموجود لا المعدوم وبالحكمة فكلما لمحقق في غاية التحقيق وما  
او ر عليه بذرا لا يتحقق ان يلتفت اليه بقى في كلام المحقق كلام وهو ان قوله او كانت القضية ممكنة يدل على ان القضية  
المكانات ممكنة تكون مساوية على تقدير ان يكون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان يقيد بقيد لعل وجه ان  
القضية الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم على الموضوع بالعدم بالامكان فغاية ما لزم اجتماع  
مكان وجود مع امكان عدو امكان الوجود واما مكان العدم لا يتناهيان بل يمتدان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم  
فبر عليه ان صدق القضية الممكنة ليقضي امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول له فيلزم امكان مقارنته وجود  
الموضوع لعدم ولا شك في استحالته انما ان العلامة القوسية قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يرطبه  
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواء اذا كان العدم محمولا من غير الرابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع  
عن نفسه فيكون نسبة سلبية انتهى ويعترض عليه المحقق بان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان لفظة شهادة  
بالتغايرة بين سلب الشيء عن نفسه انتفاء في نفسه كيف يصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه  
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الرابطة فيصير  
الكل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو كون نسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف  
البداهة لان اى مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فله عقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس  
الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه انتهى واورد عليه معاصره اولاً بان مراد شراح التبريد بقوله يكون المعنى سلب  
الموضوع عن نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثلاً سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس زيد اولاً فيفهم  
بذلك المعنى من زيد معدوم بل الاداء ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس ليعلم سلب  
الشيء في نفسه حكم بانتفاء لانه معطل به وثانياً بان ان اراد بقوله اى مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فله عقل ان يحكم بينهما بسلب  
او ايجاب ان لانه ان يحكم بينهما بذلك حكماً يكون الوجود والعدم رابطاً بين طرفيه فسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا

ولا يكون الوجود والعدم رابطين لطرفين حتى يكون البلية بسيطة والرابعة بينهما لا تكون سوى النسبة الحكمية التي  
هي الاتحاد والملاحظة بين الطرفين وان اراد ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود والعدم رابطين لطرفين  
بل مجرد ملاحظة الطرفين ونسبة الحكمية فمضرورة ان يتحقق مفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواه بالاجمال من اجل الوجود  
او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة اليقينية واجاب المحقق عن ايراد الاول بانه ان اراد سلب  
اشي في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا وان اراد ان السلب متوجبا لذات الموضوع لا الى نسبة  
المحمول اليه فهو مصادم له بها لتعلق وفطرة على انه لا يكون في هذه القضية محمول وعن ايراد الثاني بانه من  
البيان ان مراد القائل ان كل مفهوم سوار كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للتعلق ان يقيد الى غيره ويحكم  
بينهما بالاجاب والسلب وذلك مما لا يقبل المنع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون نسبة سلبية لجواز ان تكون  
اجابية فم الفطرة شاهد بان لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه ففطرة مم كيف و  
الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء انتهت واعتبر من ابن معاصره على جواب الاول بان التزديد في سلب الشئ  
في امده لا يتحملها العبارة غير موجبة لغير ما عدم احتمال العبارة فظاهرا لا دلالة لسلب الشئ على الاقسام المذكورة أصلا  
واما انه غير موجبة فلان ثبوت الشئ وثبوت الشئ لسلب الشئ وسلب الشئ عن الشئ كلها يدعي على معلوم لكل  
عاطل وعلى جواب الثاني بان ادعى ان كل مفهوم ان يقاس الى مفهوم آخر فالتعلق ان يحكم بينهما واعتبر من رودي الحكم  
حيث قال ان اثر الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما كبا من الاتحاد مع الوجود والعدم فسلم وليس الكلام فيه ان  
اروت الحكم على نحو يكون الرابطة بينهما مجردا للاتحاد فم ولم ينكر انه لا يقدر على الحكم بينهما حتى يرد ما ذكرناه القائل بتوكل كل  
مفهوم سوار كان هو الوجود والعدم او غيره يمكن للتعلق ان ينسب الى غيره ويحكم بينهما بالاجاب وذلك مما لا يقبل المنع  
فان اعتبر من لم يمنع بابل من صحة حكم مخصوص بكون الاتحاد وحده رابط بين الطرفين ولم يجوز قضية بل الرابطة حتى  
يتوجه عليها لا بد في كل قضية من الرابطة واما عدم الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فخطا سيرا انتهى وبذلك خط  
ظاهرا ايراد على اجواب الاول فلان عبارة شاح التجريد هي قوله اذا كان العدم محمولا من غير الرابطة اخرى يكون  
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون نسبة سلبية ونظ سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر سلب الحمل الاول فيكون  
معنى زيد معدوم بناء على ظاهر ما قال شاح التجريد زيد ليس زيد فاعتبر من عليه المحقق اولا بانه ليس معنى العدم وثانيا  
بان المحمول المسلوب عن الموضوع على هذا نفسه لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم مستقل بالمفهومية صالح لان يحكم عليه  
وقبله لتعلق ان يحكم على شئ ايجابا او سلبا وان يحكم عليه بشئ ايجابا او سلبا فاول معاصره قول شاح التجريد بان مملو

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع في نفسه فهو المحقق بان ان اريد سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه  
 فالمحمول في هذه القضية هو الوجود والعدم نسبة بليته وليس محمولا وان اريد به ان سلب متوجه الى ذات الموضوع فلا  
 يمكن الحكاية عنه قضية سالبة اذا سلب في القضية الاحالة متوجه الى سلب نسبة المحمول الى الموضوع لا الى ذات الموضوع فالقول  
 زيد معدوم قضية سالبة على هذا التقدير معاصم لهادئة العقل ونظرة والية على هذا التقدير لا يكون في هذه القضية محمول  
 وقد كان الكلام على تقدير كون عدم محمولا فالحكم يكون بانه زيدا غير موجود غير موجود نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه على  
 سلب الموضوع في نفسه كما تركبه معاصم وغير موجود وغير معقول وانما ايراد على الجواب الثاني فلانه لا ريب في ان  
 مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان يحكم عليه به فلا يمنع ان يحكم به على شي ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفهومات  
 المستقلة في هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يكفي للحكم بينهما وبين الموضوع من دون حاجة الى رابطة اخرى  
 ولا يكفي للحكم بين المفهومات الاخرى بين الموضوعات بل الالبه فيه من رابطة اخرى هي الوجود او عدمه فذلك باطل تخيف  
 غير مقبول بالهدية كما سيأتي عن قرب التماسه تعالى والمعتمد من معنى ابا هذا القائل جوز قضية لا يكون فيها نسبة  
 تامة جزئية مع انه لابد في كل قضية من نسبة تامة جزئية ولا يخفى النسبة الحقيقية المسماة بالنسبة بين بين من دون  
 نسبة التامة الجزئية في قضية ما اصلها سوار كانت بليته بسيطة او بليته مركبة فلهذا التقدير لابد في كل قضية بليته بسيطة  
 كانت او بليته مركبة من نسبة تامة جزئية وعند المتأخرين لابد في كل قضية بليته بسيطة كانت او بليته مركبة من نسبتين  
 النسبة بين بين والنسبة التامة الجزئية ومرارا المحقق بقوله لابد في كل قضية من الرابطة كأنها ما كان المحمول انه لابد  
 في كل قضية من نسبة التامة الجزئية كأنها ما كان المحمول ونسبتين ذلك عن قرب التماسه لغرضه واما قوله اما عدم  
 الفرق بين قضية وقضية في الاجزاء فمخطا لم يعلل وجهه ما قال هذا القائل مبطل فاسد انه لا يلزم ان يكون اجزاء  
 كل قضية منحصرة في هذه الاسرفان فذلك من لم يعقد الله قد منصفه قضية لها اجزاء غير ما ذكره وبما يقتضي منه العجب  
 فان غرض المحقق ان المظنة لا تفرق بين قضية وقضية بما هي قضية في الاجزاء لان الموضوع والمحمول في كل قضية  
 لا يختلف في البساطة والتركيب وقلة الاجزاء وكثرتها ثم ان صاحب الافق المبين وافق المصدر المعاصر للمحقق الذي  
 في القول بان المعدوم اذا اخذ في خيزر المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة بليته بسيطة لاحالة فاعترض على  
 المحقق الذي بانقل عنه الشارح في الحاشية وحاكم مستأذا الشارح بين المحقق الذي وبين صاحب الافق المبين  
 بانقل عنه في الحاشية فغن زري ان نقل اولاما قال صاحب الافق المبين بكلماته الفصل ثم فكشفت عما فيها من  
 الغضاض ثم ذكر ما قيل في المحالة ثم تحقق ما هو الحق في هذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبين ثم ما شد

سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في خير المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقدان موجبا سفاده ثبوت للموضوع وان لو  
 اعتبر سالبا كان مفاده سلب لعدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجح السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع  
 عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره والصحيح تعطيله به بان يقال هو سلب عن نفسه لانه المعدوم في نفسه قلست  
 قد تحققت ان معنى العدم هو سلب شئ في ذاته وانتفاء في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من حيز  
 الالهية المركبة ومعنى زيدا هو هو انتفاء في نفسه وهو من سوا الالهية البسيطة لا ثبوت انتفاء له حتى يكون من موبات  
 الالهية المركبة وليس من المستغبات او غير المتيسر كجعل السبب مع استنكار ان تصور نسبية حقيقة في سخاوتها مع غل  
 النظر عن الوجود وسلب شئ في نفسه من دون انتفائه الى ثبوت ذلك الشئ ليس متقابلا لتصور العادة عن الجاهل  
 هو بسبب حقيقة في جوهرها مع غل النظر عن الوجود فراجع ان جملة جعل السبب من الشائبة ايضا لا يستكروا في ذلك  
 لتفصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم باعتبارها  
 انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ما في هذا الكلام من الفضل والقطائع اما اولانا فانا قد حققنا فيما سبق انه على تقدير القول  
 بجعل السبب ليس في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية الا نفس الالهية  
 التي تعلق بها جعل فعلي تقدير عدم تعلق بجعل بسيطية من الهيات يرتفع نفس تلك الالهية عن الواقع ونفس الامر  
 ضلي تقدير تعلق بجعل بها ليس في الواقع الا نفس الالهية وعلى تقدير عدم تعلقه بها ليس في الواقع نفس الالهية فاذا حكم  
 عنها على التقدير الاول حكم بانها موجودة او الوجود هو حكاية نفسها المتصورة في الواقع كما اعترف به هذا القائل فيما نقلنا عن  
 قبله فيما سبق وانما حكم عنها على التقدير الثاني حكم بانها ليست موجودة ومصدق القضية الحكاية الالهية موجودة لنفسها  
 المتصورة لا غير ومصدق القضية الحكاية الالهية ليست موجودة ارتفع نفس ذاتها عن الواقع فالمحقق لا ينكر ان تصير  
 لسيئة نفس الذات في الواقع لكنه يقول ان لسيئة نفس الذات في الواقع مرتبة المصدق الحكمي عنها وانما القضية  
 الحكاية عنها ليست موجودة ولا يمكن ان حكمي عنها بقضية محمولها المعدوم كقولنا زيد معدوم لان هذه القضية التي محمولها  
 معدوم اما ان يكون فيها نسبة تامة خيرية رابطة بين موضوعها ومحمولها او لا فعلى الثاني لا يكون كلاما تاما فضاغت  
 ان يكون قضية وعلى الاول تلك استبالات الجزئية التي هي رابطة بين موضوعها ومحمولها اما ايجابية او سلبية  
 فان كانت ايجابية فهذه القضية موجهة مصداقها الحكمي عنه ذات الموضوع بحيث يصح اشتراك سبب المحمول اعني  
 منها فان كان سبب المحمول اعني العدم مما يصح اشتراكه من ذات كعدم الخارجى او العدم الذهني او العدم المقيد  
 بقيد آخر صالح كانت تلك القضية صالحة والكانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية الموجبة لسيئة نفس



الذات في الواقع لسياسة بسيطة ضرورية ان صدق الربط الايجابي يستلزم تحقق الموضوع وتقريره وان كانت سلبية والا ريب في  
ان النسبة السلبية تفيد سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم وم فليكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن  
الموضوع فليكون هذه القضية بالتحقيق زيدا ليس معدوما شلا وهذا المقصود هو مفهوم الموجود فيكون معنى زيد معدوم  
زيد ليس موجودا فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او هو نفس الموضوع  
حتى يكون معنى زيد معدوم زيد ليس زيدا فهذا ليس معنى العدم على انه على هذا التقدير ايضا لا يكون المحمول هو المعدوم  
بل يكون المحمول زيدا مثلاً فما ذكره لا ليس كلاماً محققاً صلاً واما ثانياً فلان العدم الماخوذ في محمول هذه القضية  
اما عدم مستقل فلا يكون رابطه فلا يكون هذه القضية سالبة اذ القضية السالبة لا بد فيها من عدم رابطي اى نسبة  
سلبية واما عدم رابطي فلا يكون محمولا اذ المحمول لا بد من ان يكون ملحوظا بالاستقلال ولا يمكن ان يكون محمولا واما  
معاذ لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلاً وغير مستقل في كائنا واحد لا سيما وقد ذبب هذا القائل الى ان العدم في نفسه  
والعدم رابطي مختلفان بالتحقيق وانه لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلاً وغير مستقل بل يجب نظمين على انه لو امكن ان  
يكون معنى واحد مستقلاً وغير مستقل في كائنين فلا يمكن ان يكون المعدوم المحمول في هذه القضية رابطه وان يكون  
في حالة واحدة ملحوظا بل يجب نظمين كائنا مستقلاً في كائنا غير مستقلاً واما ثالثاً فلان قولنا زيد معدوم لو كانت سالبة  
كما زعم هذا القائل والصدور المعاصر للمحقق الدواني كان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتمسك كون  
هذا العكس سالبة او اتركاب ان السالبة القائمة زيد معدوم لا تنعكس ولا يمكن عكسها المستوي من الاضاحيك التي  
يشك منها الصبيان واما رابعاً فلان هذا القائل قال تبديل هذا الكلام الذي تعللنا عنه بلا فصل ان المستطاف في  
الاعتبار يعني في الهلية بسيطة هو الوجود والعدم الرابطا عنى النسبة المضمنة في احد الحاشيتين وهي رابطة  
الحكمة الرابطة بينهما واجزاء القضية هي الحاشيتان والنسبة الرابطة بينهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جميعا  
في البسيطة وتآلف اصدافا في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين لا غير انتهى فهو معترف بانه لا بد في كل قضية بولية  
بسيطة كانت او بولية مركبة من حاشيتين لنسبة الرابطة بينهما هي النسبة الحكيمة فقولنا زيد معدوم اما ان يكون غير  
حاشيتان ونسبة حكمية رابطة او لا فعلى الثاني لا يكون قضية باعتبار فضلها عن ان يكون من سوابب الهلية بسيطة  
كما علم على الاول اما ان يكون حاشيتان هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية بينهما اما ايجابية فيكون هذه القضية  
موجبة قطعاً فلا يكون من سوابب الهلية بسيطة او سلبية فحين الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت  
سلبية كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا المقصود او يكون حاشيتان هذه القضية زيد



مفهوم آخر سوى المعدوم ويكون المعدوم رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول  
 هو المعدوم فلينظر الى هذا الرجل كيف يخطو ولا يبالى اين يذهب اما خلافا لان هذا القائل قال بعيد هذا الكلام بلا فصل  
 من حيث ما تعرفت فاحكم ان كل عقد على من فقد ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق و  
 التكذيب اى مصحة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها  
 يرتبط المحمول بالموضوع ولا يصير المركب منهما عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقي  
 ايجابا او سلبا انتهى فتدونا زيد معدوم اما عقد على اولا فعلى الثاني كيف يكون من سوابب الهيولى البسيطة ومحملا للتصديق  
 والتكذيب وكيف يصلح متعلقا للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق  
 والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون بذه القضية موجبة واما سلبية فيكون مفادا سلبا لمحمول هو المعدوم عن  
 الموضوع وبهذا قصد المقصود فالنظر الى هذا الرجل كيف يقبح في الحق واحتقاقه ولا ينظر الى سابق كلامه وسياقه واما  
 سادسا فلان هذا القائل قال انى مصوب لب لافلا سفة فيما عقلوا ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او  
 سالبا ثبوتية وان لا النسبة في العقد السالب ورا النسبة الايجابية التى هى في العقد الموجب وان مدلول العقد السالب  
 ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل انما يقال له اكمل على المجاز والتشبيه وان الامادة للعقد  
 السالب بحسب النسبة السلبية وانما يكون الامادة بحسب النسبة الايجابية فلهذا لا يختلف الامادة في  
 الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والنسبة السلبية ورا ذلك عما حدثت تفلسفة  
 المحققين من عمن ان فى السالب نسبة سلبية هى ورا النسبة الايجابية وان الامادة تكون بحسب النسبة السلبية كما  
 يكون بحسب النسبة الايجابية وان امادة النسبة السلبية مخالفة لامادة النسبة الايجابية ولا يتخلو شئ منهما من المواد الثلاثة  
 الا ان المشهور اعتبارا بالنسبة الثبوتية لفضلها وشرفها ولا يخرج ما يعتبر فى النسبة السلبية فيها اذ واجب لعدم مقتض  
 الوجود ومقتض عدمه هو واجب الوجود ويمكن عدمه هو ممكن الوجود فاعلم ان الامادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع  
 من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهى فى سطلق الهيولى البسيطة ترجع الى حال الموضوع  
 فى تجوهره او فى وجوده نفس ذاته المتجوهرية الاحال المحمول فى نسبة الى الموضوع وثبوت له بحسب قوة الذات وتناك  
 التجوهرية وثبات الوجود وحصافته التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفى الهيولى المركبة  
 هى حال المحمول فى نسبة الى الموضوع وثبوت له باعتبار وثاقه النسبة وضعفها وليس فى السالب الاعتبار الموضوع فى نفسه  
 اما اعتبار المحمول عنه على انه ليس بذاك شئ لان بذاك شيئا هو الاعتقاد فليس فيه الامادة حاله فان السلب رفع الذات

أو قطع الربط لا ثبوت الرفع أو القطع حتى يتقلب إيجاباً فاذن لا يتصور المادة إلا بحسب النسبة الإيجابية وكيف يكون لما  
ليس بما هو ليس حال وإنما يكون لشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء انتهى كلامه بعبارة فلو كان قولنا زيد معدوم  
مثلاً قضية سالبة كان فيها نسبة حكمية ثبوتية وسلب تلك النسبة الثبوتية الإيجابية باعترافه فطرقتك النسبة  
الثبوتية الإيجابية التي ورد عليها السلب في هذه القضية أما زيد ومعدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب ثبوت  
المعدوم لزيد وبإضمار المقصود أزيد ومفهوم آخر سوى المعدوم فمحمول القضية هو ذلك المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم  
خلف وإنما سألنا فلان قولنا زيد معدوم مثلاً لو كانت من سوابب الهيئته البسيطة على تقدير جعل المعدوم محملاً كما  
زعم هذا القائل كانت نقيضاً ورفعا للهيئة البسيطة الموجبة القائمة بزيد متجوهر أزيد موجود ولا ريب في أن محمول القضية  
التي هي نقيض القضية أخرى هو محمول تلك القضية الأخرى ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا بد  
أن يكون محمول قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهيئته البسيطة ما هو محمول في قولنا زيد متجوهر أزيد  
موجود فلا يكون المعدوم هو المحمول في قولنا زيد معدوم على تقدير كونه من سوابب الهيئته البسيطة وقد كان الكلام  
على تقدير كون محمول هذه القضية هو المعدوم ههنا ولا يبدى القول بأن إيراد المحمول في قولنا زيد متجوهر أزيد موجود  
للضرورة العقدية فإن إيراد المحمول في بائتين القضيتين وإمكان الضرورة العقدية فلا بد من إيراد ذلك المحمول بعينه  
في نقيضها للضرورة العقدية ضرورة اشتراط وحدة المحمول في التناقض فلا يكون المحمول في نقيضها الذي هو من  
سوابب الهيئته البسيطة هو المعدوم فلا يكون القضية التي محمولها المعدوم من سوابب الهيئته البسيطة كما زعم وأما ما سألنا  
فلأنه قد نص في هذا الكلام الذي نقلنا عنه أنفاً على أن العقد السالب ليس فيه محل بل سلب محل فعلى تقدير كون  
قولنا زيد معدوم من سوابب الهيئته البسيطة أما أن يكون المعدوم في هذه القضية محملاً على زيد ولا يكون المعدوم  
في هذه القضية محملاً على زيد فعلى الأول لا يكون هذه القضية سالبة فضلاً عن أن يكون من سوابب الهيئته البسيطة  
على هذا التقدير يكون في هذه القضية محل والسالبة باعترافه قضية لا يكون فيها محل وعلى الثاني لا يكون المحمول  
في هذه القضية هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم وأما ما سألنا قد اعترف بأنه لا يتصور  
المادة إلا بحسب النسبة الإيجابية فلو كان قولنا زيد معدوم قضية سالبة فلا بد من أن يكون هناك نسبة إيجابية يكون  
لها مادة من المواد اشكت أعني الوجوب والإمكان والاتساع ويكون في تلك القضية السالبة سلب تلك النسبة  
الإيجابية فما شئت تلك النسبة الإيجابية إما أن يدعى معدوم فيكون هذه القضية موجبة لاسالبة وإما أن يدعى شيء آخر فلا يكون محمول  
هذه القضية على تقدير كونها سالبة هو المعدوم بل ذلك المفهوم الآخر وقد كان الكلام على تقدير كون محمولها هو المعدوم

هذا النسبين قبل اتمام كشف فضاكه في البحث الذي نحن فيه اى بحث كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة  
 لبعض الفضاخ التي في كلامه الذي قلنا عنه اننا نقول لا ريب في ان القضية السالبة مركبة تام فربى عنده صالح  
 للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما قلنا عنه في الوجه الخامس من فضاكه بان كل عقد حملى بما هو عقد حملى  
 من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما سالحة للتصديق والتكذيب بمصحة الصلوح اى شيئين للتصديق  
 والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ به يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل  
 ومحملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للملادراك المتصديقي ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون في القضية السالبة  
 نسبة سلبية رابطة او لا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم تكن سالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل  
 ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصير المركب منهما عقدا بالفعل ومحملا للتصديق والتكذيب لم يصلح متعلقا للملادراك للتصديق  
 فلم يكن قضية ولا مركبا تاما خبرنا بطل شرط من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسلوك  
 صالحا للتصديق والتكذيب اكان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان النسبة في العقد السالب رار النسبة التي هي  
 في العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها نسبة رابطة هي نسبة السلبية ولم يذهب احد من القدام والتاخرين الى  
 انه ليس في القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق  
 والتكذيب بل الكل متفقون على انه لا بد في كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدام والتاخرين  
 في ان النسبة السلبية الرابطة عند القدام عبارة عن سلب الرابطة بين اى شيئين في مرتبة الحكاية الذهنية وارو على نسبة  
 الايجابية مضاد لهما وعند التاخرين عن مفهوم بسيط الرابطة بين اى شيئين في مرتبة الحكاية سباع للنسبة الايجابية عما  
 المباحة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف في كون النسبة السلبية رابطة بين الموضوع  
 والمحمول في مرتبة الحكاية الذهنية ولا في ان المحكى عنه بالنسبة السلبية الحكاية ايا انتقار الشئ في نفسه اى في الهليات  
 البسيطة وانتقار شئ عن شئ اى في الهليات المركبة لا شئ يعبر عنه بالانتقار فليس في مرتبة المحكى عنه للقضية السالبة  
 نسبة رابطة واما في مرتبة الحكاية فلا بد لانتقار القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس في مرتبة المحكى عنه  
 للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة امتناع تحقق المعنى الغير مستقل في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية  
 واما في مرتبة الحكاية فلا بد لانتقار القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية ولا لانتقار القضية السالبة من نسبة  
 سلبية رابطة ذهنية وكيف لعقل انتقار مركب تام ذهني من دون ان يرتبط احدى حاشيتيه بالاشئ في الذهن فاما  
 على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكى عنه فاما راي انه ليس في مرتبة المحكى عنه للسالبة رابطة واتحاد بين موضوعها و

ومحمولها بل قطع رطلن انه ليس فيها في مرتبة الحكاية انما هو بالضرورة باطلا فبقائه قد ورد في كثير من الانعلاط في مبحث  
 الهيئات البسيطة والمركبة كما ستعرف عن طريق واما قولنا ان للمادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص  
 عليك تفصيلا يبين به حاله ونكشف مجازة فنقول لا ريب في ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول ما ياتي ان يكون  
 معنونا بتقرر ومصدق تتحقق في عالم الواقع كمنهوم اجتماع تقيضين والثاني ما لا معنونا بتقرر نفسه موجود بذاته  
 لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد والثالث ما ياتي ان يكون له معنونا ومصدق ولا ياتي معنونه ان يتقرر وان لا يتقرر  
 وبذاته الحالات الثلاث التي للمقاسيم في نفس الامر من دون ان تكون مرسومة بحكاية حاك واعتبارا بغيره في المواد  
 اثلثة بحسب التقرر والموجودية فاذا حكم عن الضرب الاول بالموجودية وما هو مبني او غنة بليته بسيطة فان حكمي  
 بالاجاب وقيد بالامتناع بان يقال اجتماع تقيضين موجود بالامتناع كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان حكمي  
 بالسلب قيد بالضرورة بان يقال اجتماع تقيضين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة مساوقة  
 للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة لامتناع الموجودية واذا حكم عن الضرب الثاني بالموجودية وما هو مبني او غنة فان  
 حكمي بالاجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة وان حكمي بالسلب وقيد بالامتناع كانت الحكاية  
 صادقة واجبة مساوقة للمادة فان امتناع سلب الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكم عن الضرب الثالث  
 بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة واجبة موافقة للمادة واذا حكم عن الضرب الاول والثالث  
 بعمل المعلوم محمولا ايجابا لم يصديق الحكاية الا بضرب من التاويل والتقييد وكانت القضية التي محمولها المعلوم بليته  
 مركبة واذا حكم عن الضرب الثاني بعمل المعلوم محمولا ايجابا وقيد بالامتناع صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم امتناع  
 صدق المعلوم ويكون ملك القضية بليته مركبة وبالجملة لا يكون القضية التي محمولها المعلوم سوا كانت موجبة او سلبية  
 من الهيئات البسيطة فممن المفهومات ما معنونه ياتي بذاته الانقسام ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات  
 ومنها ما معنونه ياتي بذاته عدم الانقسام ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا ياتي بذاته  
 الانقسام ولا عدم الانقسام والاتحاد ولا عدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرسومة بحكاية حاك  
 واعتبارا معتبرا فان حكمي عن الضرب الاول يحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنونا ان يتحقق ويتجه ايجابا وقيد بالامتناع  
 او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا الاشئ من الانسان بغير ضرورة واكل الانسان فرس بالامتناع واذا  
 حكمي عن الضرب الثاني يحمل الوصف والمفهوم الذي ياتي بالمعنونا ان لا يتحقق ولا يتجه ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالامتناع  
 صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لا شئ من الانسان حيوان بالامتناع واذا حكمي عن الضرب





يكون المادة عالة فاما موجودة في الواقع فهذا مما بل باطل ان ادواتها حال لمصدق نسبة حاكية اي انها كون مصدقها في الواقع  
 بحيث يصح الحكاية عنه نسبة حاكية مقيدة باحدى الكيفيات الثلث فذلك مسلم ولا يستلزم ان يكون السلب الرفع وقصص رابط  
 شيئا فاما تعلم بالضرورة ان قولنا بالضرورة ليس اجتماعا لثنتين موجد احكاية صادقة مصداقها ضرورة انتفاء اجتماعا لثنتين  
 في الواقع وقولنا بالامتناع ليس اجتماعا لثنتين موجد احكاية كاذبة ليس بها مصداق في الواقع وقولنا بالامتناع انسان  
 ليس كتابا احكاية صادقة وقولنا بالضرورة ليس الانسان كتابا احكاية كاذبة ولو كان صدق احكاية بالسلب بسلبية المقيد  
 باحدى الكيفيات متوقفا على كون السلب شيئا كانت تلك احكايات كلها سوسية في الكذب وبوجع البهتان فالتوهم  
 شفع جدا وشنع منه توهم ان النسبة السلبية لا تكفي بالجبهة بغيره على توهم ان النسبة السلبية ليست رابطا وانما هي سلب رابط  
 فاما قد بينا ان النسبة السلبية رابطا في مرتبة احكاية الذميمة ويكونها رابطا في مرتبة الغضبية السالبة وتفسير كلاهما اما او بجبهة قيد  
 للنسبة الذميمة فلا وجه لغيره جواز تعييدها بالجبهة والنسبة السلبية المتحققة في الذم من مفهوم موجود في الذم من ربيست شيئا محضا  
 تقيا سها على ما ليس شيئا اصلا زائدة نغمة في ظهور الغباوة وانما تحققت بما لمونا طيكس انه على تقدير جعل المعدوم محمولا يكون  
 موجبه من اهلبيات المركبة قطعاً وان لا يمكن على ذلك تقدير القول بكونها من سوابل اهلبيات لهيطة وان على تقدير كونها موجبة  
 يكون بها مادة غير مادة الغضبية التي جعل الوجود محمولا على اصطلاح التقدير الاخر وان على فرض كونها سالبة يكون لمصداقها في نفس  
 الامر كيفية من الكيفيات الثلث وان لم تتم تلك الكيفية اذ لا ينص في الاصطلاح طلت ان اقال هذا القائل بعيد الكلام الذي بينا  
 سخافة افتاده وقوله ما توهم ان انحصار الثابت على تقدير جعل المعدوم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا وكذا الثابت على تقدير  
 جعل المعدوم رابطا يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطا وهم خفيف متفرع عن اخذ قولنا لا يعدم مثلاً سوارا وجبالاً انه  
 يغفل عن ان يكون سلبا لقوله زيد موجود ويرجع العقد الى موجب سالب المحمول والحكم الى ايجاب سلب الوجود ولذا نكثت  
 العقدان بحسب الحصر وهم خفيف متفرع عن تجزئته كون قولنا لا يعدم على تقدير جعل المعدوم محمولا الغضبية سالبة وجبالاً انه على تقدير  
 كون المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود اذا لو كان سلبا لكان المحمول في هذه السالبة هو الوجود لا مفهوم الوجود  
 فالعذر ان كونه سلبا لا كونه محمولا وجبالاً انه على تقدير جعل المعدوم محمولا ضروري لا محيد عنه ولما تحقق انه عقد موجب فيكون محضه  
 غير انحصار الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا على اصطلاح التقدير الاخر نعم انحصار الثابت على تقدير جعل المعدوم رابطا هو انحصار الثابت  
 على تقدير جعل الوجود رابطا على اصطلاح التقدير لان الوجود رابطا بنسبة الايجابية والعدم رابطا بنسبة السلبية والتقدير الاخر هو ان  
 كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالماقة فالماقة عندهم هي كيفية النسبة الايجابية سوارا وجبالاً وسلبا ككيفية النسبة السلبية في  
 نفس الامر بالماقة ككيفية النسبة الايجابية فهي وان كانت لا ينكر التقدير الاخر لا يعمد اليه فاما مشاة في التسمية والاصطلاح كالمثل يلزم



من عند المصطلح على تسمية كيفية الاستجابة فاعلم بالمادة ان لا يكون للشيء سلبية كيفية في نفس الامر سواء سميت مادة وعصرا  
 لا وها على ما ذكرنا قال المحقق الثاني في الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا  
 لا يميل على كون الثابت على تقدير جعل العدم بالبطء غير الثابت على تقدير جعل الوجود بالبطء انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا  
 قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على مصطلح القدر من مخالفة لمادة نسبة ايجابية في قضية محمولها الموجود وعلى تقدير كون  
 العدم بالبطء يكون القضية سالبة ليس نسبتها السلبية مادة على مصطلح القدر بل ادتها هي المادة فتابع على تقدير جعل الوجود  
 بالبطء على اصطلاحهم ووجه القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية سالبة هو محمولها سالبة فيكون ما ادتها هي القضية  
 التي يكون محمولها الوجود على مصطلح القدر ما لم تفيظ ان القضية التي محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سالبة للقضية التي  
 محمولها الوجود ضرورة اشترط وحدة المحمول في قضيتين احدهما سلبا لاخرى وقد سلفنا ذلك هذا وقد اخصى بنا الاطباء في هذا  
 الباب الى الاسباب صونا للابواب عن الترخع عن المصواب ونرجع الى ما كان فيه من الكلام على كلام صاحب الاقبح ابي بن علي  
 اقال المحقق الثاني من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما شرا فلان قوله مع ان حجة ايجل السبيل  
 من المشاهدة ايضا لا يتكروا ذلك في غاية السخافة لان المشاهدة المتكررة للجعل السبيل قائلون بان الوجود صفة زائدة على  
 لما رتبته عارضته لها في نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس الية المتصورة واللام يمكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فاعلم  
 عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضته لية في نفس الامر عن الية والوجودية عندهم  
 عبارة عن عدم من تلك الصفة الزائدة في نفس الامر للية فتولد ذلك تحصيلهم ان الوجود  
 تحقق نفس الذات لا يثبت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم باعتبارناش من صور الفهم وعدم التبر  
 فيما ذهب اليه المشاهدة القائلون بالجعل المؤلف في امر الوجود غاية الامر ان العدم اي سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم  
 عندهم بسلب نفس الذات كما ان الوجودية اي عدم من صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعليته الذات فالوجودية عندهم  
 بثبوت صف للذات العدم سلب مفهوم باعتبارناش من صور الفهم وعدم التبر  
 بثبوت صف للذات العدم سلب مفهوم باعتبارناش من صور الفهم وعدم التبر  
 عندهم عبارة عن كون الية معروفة للوجه في نفس الامر العدم يكون عبارة عن سلب كونها معروفة لذلك لعارض في نفس  
 الامر لما كان العدم نقیضا للوجود وفعال كان الوجود صفة زائدة على الية عارضته لها في نفس الامر كما علم كان العدم عبارة عن  
 رفع تلك الصفة غاية الامر ان كان عنده الية مرتبتان في نفس الامر احداهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عينية الوجود  
 بصفة زائدة عليها عارضته لها في نفس الامر عند كان بازاها سلبان احدهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

عنها فلو اطلق العدم على هذين السلبين كان اطلاقه عليهما باشتراك الاسم فيكون العدم المتقابل للوجود عنه هذا القائل ان معنى سلب  
منه فهم عن الذات وان كان للعدم معنى آخر ايضا ليس متقابلا للوجود نعم الحق عند المتقين ان الذين قالوا باجتماع السبب بعد فهم الحقيقة ليس  
في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية انه نهية النفس للهية وهي المسماة بالتقرير والفعالية وليست هي متصفة في نفس الامر  
بالوجود ولا معروفة او انما الوجود عبارة عن حكايته في الذين وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن  
حكاية ذلك السلب في الذين فاذا حكم عن النظر النقطة قضية هي المهية موجودة واذا حكم عن سلبها الواقع قلل المهية ليست  
موجودة وهذا القائل ظن ان تقرير المحكي عنه قضية سالبا بطلية بسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكاية قضية اخرى سالبا بطلية  
بسيطة المشهورة وظن سلب التقرير المحكي عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة سطحية وسور الفهم هذا هو الكلام على ما اوردهنا  
الافق السليم على المحقق الدواني واما المحاكمة التي تجتنبها استاذ الشرح فما صلبها ان القضية التي محمولها المعدوم موصوفة  
بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه  
فزيد معدوم وزيد ليس بوجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلما ينبغي ان يقع الاختلاف في كون قولنا زيد  
معدوم مثلا موجبة لوسالته وهذه المحاكمة في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون تصفا بالمحمول و  
لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولنا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد  
معدوم امكانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيدة حيث تكون متصفة بالمعدومية فان كان لها وجود حيث  
يصح تنزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيد بقيد صالح غير منافي  
لنوع من الوجود والاكتفاء كما افاد المحقق الدواني وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على  
وجود زيد واما قولنا زيد ليس بوجود فسالبة قطعاً فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا  
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بأنها متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتايرهما ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناشئ من  
سور الفهم وقاية الله بركة القول بكونها من البليات البسيطة وتكون مفادها انتفاء في نفسها من قلته الله برهان مفاد قولنا  
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بوجود قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة  
ليست من البليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها ثبوت صفة ثبوتية كانت ايجابية لموضوعها وادراك الوجود بطلية مركبة قطعاً  
والموجبة البلية البسيطة هي التي محمولها الوجود بطلية كان كذا في كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة لوسالته واما الحكم  
في ان قولنا زيد موجود بل يشتمل على الوجود الابطالي اعم لا تضطال النزاع فيه وهذا المحكم حاكم فيه الغير بالقل مع الشرح  
في كفايته بقوله يكون زيد موجودا مشتملا على الوجود الابطالي هو التفصيل فيه ان المصدر العاقل للمحقق الدواني زعم انه في البلية

البسيطة لا يكون الوجود والعدم رابطتين وانما فيها النسبة الحكمية المساوية بنسبة بين وبين الاتحاد والملاخطة بين الطرفين باعتبارها  
 على اللذعان والشك فيه حقيقة في كنه القول بان هذا ذاك وهو اتحادهما وهذا ليس ذاك وهو سلب اتحادهما والشك في انه  
 اهل هذا ذاك ام لا هو التردد في اتحادهما لا يحتاج فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيهما مثلاً يقال في الهلية البسيطة زيد  
 هست وزيد هست وفي المركبة زيد نوسينده هست وزيد نوسينده هست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين  
 المرتبطين بالاتحاد امراً خافياً في اللذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة  
 واذا كان ذلك مقتضياً بالمركبة فالمحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع ما يحتاج الى الرابطة هي الوجود بل الرابطة  
 بين الموضوع والمحمول هي الاتحاد وهو عليه المنطق الهواني بان تفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشبه  
 اللفظ بعبارة ولذا لم تختلف اثنان من المتطهين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والمستقبلات لثانته  
 المجردة كما هو بسبب اتحاد الموضوع والمحمول ونسبة حكمية وتوهم او اللا وقوع كما هو بسبب المتأخرين الذين زادوا نسبة  
 الحكمية متمسكين بصورته واشك على اتوهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا ما لم  
 يقل به احد الا قبله فطرو سببته كيف واذا كان الحكم في البسيطة باتحادهما او سلب اتحادهما وكان ذلك كافياً في تحقق مفهوم  
 النسبية في العقل كان كافياً في المركبة بان يكون الحكم فيها البسيط اتحاداً للموضوع والمحمول او سلبه من غير اعتبار الوجود والعدم  
 اذ لا فرق بين الصورتين في بدية العقل في هذا الحكم وكما يحكم العقل باتحاد الطرفين في زيد موجود يحكم باتحادهما في زيد قائم  
 من غير فرق على ان العقل يحكم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم في  
 ايجاب بوضع الاتحاد في السلب برفعه لان يكون الحكم في الايجاب بنفس الاتحاد في السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس  
 لتفرق بين البسيطة والمركبة وجوازا كما يقتل الحكم في زيد موجود بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بوجود سلب اتحادهما من حيث  
 ملاحظة الوجود كذا لك نقول ان يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بقائم بسلب اتحادهما من غير ملاحظة  
 الوجود فان صح هذا فيصير ذلك ما ذكر من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لا يجدي فان التسمية مبنية على توقف مدرك  
 لثانته على الاول فقد جرى منه مجرى المركب من افرو لا على تركيبها منها حقيقة كيف لا ومن ابيح ان الهلية البسيطة ليست  
 جز من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيد موجود في نفسه قائم وكذلك التمسك بقول بعضهم زيد هست وزيد  
 هست لا نقول بان يكون مفهوم قولهم هست ونسبت ما يفهم من لفظ الموجود والمعدم و مراد فاتها في سائر المقامات  
 فذلك باسبب يحتاج الى الرابطة وان يكون يفهم من لفظ الموجود والمعدم مع ما يفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست  
 انيست ههنا بمعنى الموجود والمعدم مع الرابطة فلا يكون بده القضية مستغنية عن الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول

ومعنى الرابطة في القضية المملوطة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك فرق بحسب المعنى انتهى واخر من عليه بن معاصره اولها  
 قوله المتفرقة بين الهية بسيطة والمركبة في الحكم المذكور تحكم في حيز المنع اذ لا يشتبه ان الاعتبار في الهية بسيطة هو الطرفان  
 والاتحاد والملاخط بينهما وفي الهية المركبة تلك الامور مع اخر هو الوجود ثم لم يتفطن بان ما نقله عن المنطقيين هو اقل ما لا بد منه  
 في تحقق القضية ولا يلزم ان يكون خبر كل قضية منحصر في هذه الامور فان قولك من لم يعرف النقة قد صنف في قضية لها  
 اجزاء اخر غير ما ذكره مستدل بذلك على ان ليس للهية المركبة سوى طرفين ونسب جزاء اخر غير الامور التي ذكرها وفساد  
 ذلك على من ان ينفي وثانيا بانه لا يلزم من كون الحكم باتحاد كافي في تحقق مضمون الهية بسيطة كونه كافي في تحقق مضمون  
 الهية المركبة بل هذا الكلام لا يقال اذ كفى امر واحد في تحقق الهية بسيطة فليكن في تحقق الهية المركبة ونحن نجد  
 الفرق بين الهية بسيطة والمركبة حيث نشأ ان نحكم باتحاد الطرفين في زيد موجود بلا انهما خارج عنهما معا ولا نقدر ان  
 نحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا انهما والى نفس علينا لمية ذلك كما ان المعنى الاسمي والاخر في معلومان  
 لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمي دون الاخر في كثير من امضى لمية ذلك علينا فاما الاصح ان يقال لما بان ان يحكم على المعنى الاسمي  
 فليجوز ان يحكم على المعنى الاخر في ان كلا منهما معلوم لنا كذلك الاصح ان يقال لما بان ان نحكم باتحاد الطرفين بلا خصية في الهية  
 بسيطة فليجوز في الهية المركبة ان نحكم في كل منهما باتحاد الطرفين وما ذكره في وجه تسمية بسيطة والمركبة فمركا كنه ظاهرة اذ  
 لم يعيد اطلاق المركب على بسيطة الموقوف على شيء ولا القوة بين راد في وقوف تعارف القوم وثاننا بان تولد على توحيد  
 يكون اجزاء القضية في الهية بسيطة اثنين فرعية بلا فرعية فانه صرح بان الهية بسيطة معتبرة في جميع القضايا فكيف يقول  
 بان الهية بسيطة خالية عن الرابطة وما ذهب اليه هو ان الاتحاد بين طرفين معتبر في جميع كلمات الموجبة سواء كانت  
 بية بسيطة او مركبة وفي الهية المركبة خاصة لعبر الوجود معهما الفينا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين  
 وانت تعلم ان ما اورد هذا القائل ولا اجزاء محض اذ لا يشتبه على احد انه كما يحكم في زيد موجود باتحاد المحمول والموضوع وان  
 الموضوع هو المحمول كذلك حكم في زيد قائم باتحادها واما ان في الهية المركبة تلك الامور مع اخر هو الوجود فمع انه خلاف  
 البديهة العقلية باطل لان الوجود الذي زعمه معتبر في الهية المركبة اما وجود محمول فهو ليس رابطة مع ان هذا القائل  
 واباه تير عمان ان في الهية المركبة يكون الوجود رابطة والنسبة الحكمية واما وجود هو رابطة والوجود الذي هو الرابطة سبحانه  
 عن نسبة التامة الجزئية الا غير وكلام هذا القائل وابيه نفس على ذلك حيث قل مثلا يقال في الهية بسيطة زيد هست  
 زيد هست وفي المركبة زيد نسيند هست وزيد نسيند هست فمن الظاهر ان مدلول هست في قولنا زيد نسيند هست هي نسبة  
 التامة الجزئية الايجابية ومدلول هست في قولنا زيد نسيند هست هي نسبة التامة الجزئية السلبية فيكون حاصل هذه النسبة

في التقدير ان البلية المركبة الموجبة مشتملة على الوجود الذي هو البلية اي نسبة التامة الجزئية والبلية البسيطة الموجبة غير  
 مشتملة على الوجود الذي هو البلية اي غير مشتملة على نسبة التامة الجزئية بل على نسبة التقيدية المسماة بنسبة بين بين فقط  
 وكذا السالبتان فالسالب البلية المركبة مشتملة على نسبة التامة الجزئية السلبية والسالبة البلية البسيطة غير مشتملة عليها  
 فلا يكون البلية البسيطة جزا بل لا يكون كلانا لعدم اشتغالها على نسبة التامة فان زعم ان محمولها اعني الموجود  
 يدل على المحمول والرابطة التي هي النسبة التامة الجزئية جميعا فلا يكون البلية البسيطة مستغنية عن الرابطة اي نسبة التامة  
 الجزئية التي هي معنى الوجود الرابطة فاية الامران يكون المحمول ومعنى الرابطة في القضية المملوطة المذكورين بلغظا وادراكا  
 فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول في القائل ثم لم يتصل الى قول ذلك بل من ان ينبغي فهمنا لقضية به العجب لان الجزاء  
 اولية لكل قضية لا مثلية كما هو مذموب لعداء او اربعة كما هو مذموب للتأخيرين فهي منحصرة اما في الثلثة او في الاربعه واما تركيب  
 الموضوع والمحمول من الجزاء الكثيرة فهو مجزئ عما فيه الكلام فتوكل من لم يعرف ان قد صنف في قضية الجزاء الاولى  
 منحصرة في ثلثة موضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئية عند القدر وفي اربعة تلك الثلثة والنسبة بين بين عند التأخيرين  
 واما ما ذكرنا من ان غايه السخافة فلا شك في ان زيد مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحل  
 على مفهوم مستقل آخر حل هو هو سواء كان محل صادقا او كاذبا وكذا لا شك في ان زيد مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل  
 فيمكن العقل ان يحل على زيد حل هو هو سواء كان محل صادقا او كاذبا ولا يلزم العقل فرقا تاما بين حل موجود على زيد وحل قائم  
 على زيد في محله بالاتحاد بل هو هو في الحكاية الذهنية فكما لا يحتاج العقل في محله بان زيد موجود الا الى تصور زيد وتصور  
 وتصور الاتحاد والذي هو نسبة التامة الجزئية كذلك لا يحتاج العقل في محله بان زيد موجود الا الى تصور زيد وتصور قائم تصور  
 الاتحاد الذي هو نسبة التامة الجزئية لان تصور زيد وموجود والاتحاد يعني في محله بان زيد موجود وتصور زيد وقائم والاتحاد  
 لا يعني في محله بان زيد قائم ويحتاج في هذا الحكم الى اخذ الوجود واعتباره معا فان هذا كما يذهب في نظر كل من يقدر على فهم زيد موجود  
 وزيد قائم وليست في القائل عاياه بين ان الوجود الذي لم يقدر على الحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معا  
 باي معنى هو فهو وجود محمول مستقل لزيد وقائم اعني مفاد كان التامة ام نسبة رابعة بينها فعلى الاول يكون الاجزاء الاولى  
 بعد القضية ثلثة مفهومات مستقلة مفهومات الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمول المستقل والنسبة التامة الجزئية على راي  
 القدر والنسبة التقيدية ايضا على راي التأخيرين فيكون البلية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدر وثلثة اجزاء عند التأخيرين  
 ولا ينبغي ظلاله على الثاني تلك نسبة الرابطة اما مفاد كان انما قصته اعني كون شيء شيئا هي النسبة التامة الجزئية وهي المعبر  
 عنها بالاتحاد فيكون معنى كل واحد انما لا نقدر على الحكم بكون زيد قائما بلا اخذ كون زيد قائما واعتباره ونظرا مع كونه ضربا من الوجود



جاز في زيد موجودا لا نقدر على الحكم بكون زيد موجودا بلا ان يكون زيد موجودا واعتباره والماشي آخر سوى له نسبة التامة كالنسبة التقيدية  
 المسماة بنسبة بين بين فبذلك ايضا باطل فان الاتحاد عند هاهي النسبة بين بين والوجود المعتبر في الهلية المركبة على تقدير  
 اية نسبة تقيدية بين بين فيكون الهلية المركبة عند هاهي مركبة من موضوع ومحمول ومن نسبتين بين بين ولا شك في انها  
 مشتقة على نسبة التامة ажزية والالم يمكن كلاتا ما والاجزاء قضية فيكون اجزائها الاولى عندها خمسة لطلالة اهل من ان  
 يخفى واما قياس الهلية البسيطة والهلالية المركبة على الهلية البسيطة والهلية المركبة فمخيف جدا فان الهلية البسيطة كالهلية  
 المركبة مركبة من اجزائها ثلثة عند القدار ومن اجزائها اربعة عند المتأخرين وكذا قوله كما ان المعنى الاسمي الخ فان صلوح المعنى  
 الاسمي لان يحكم عليه وبه لكونه مضمونا مستقلا وعدم صلوح المعنى الحرفي لعدم استقلاله بالمفهومية مما لا يخفى على احد من البلاد  
 الصبيان والاشتباه لية الفرق فيها بينه النحو على احد الما الفرق بين اهلتيين بازانما لا يجد الاوجه انهما مع ذلك قد خفي  
 عليهما لية في الفرق واما طعنه فيما ذكر المحقق في وجه التسمية بالبسيطة والمركبة فنفسه الغفلة عن انه مكفي للتسمية وجه من المنا  
 واما ما ذكره القائل ثالثا فوارد على المحقق بلا مرية فان البعد العاصر قد قل تبرك الهلية البسيطة من اهلتيين ونسبة  
 بين بين التي سماها بالنسبة الحكيمة فاجزاء الهلية البسيطة عند ثلثة واجزاء الهلية المركبة اربعة نعم ان تكلم عليه بنا على ذهب القدار  
 المنكر للنسبة التقيدية كان اجزاء الهلية البسيطة على ذهبه نفسية نسبة التامة ажزية فيها اثنين واجزاء الهلية المركبة ثلثة  
 فتقول المحقق وعلى ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة لا يصح اصلا ان يكون على تقدير  
 القول بالنسبة التقيدية يكون بنا على ما توهمه البعد اجزاء القضية في الهلية البسيطة ثلثة وفي الهلية المركبة اربعة وعلى تقدير  
 نفيها يكون بنا على ما توهمه اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة ثلثة لا اربعة لان يقال ان المحقق  
 ان البعد لا يريد بالوجود والعدم الذين قال باعتبارهما في الهلية المركبة دون الهلية البسيطة النسبة التامة ажزية الاتجا  
 ونسبة التامة ажزية السلبية بل يريد بها الوجود والمحمول ونقيضه يدل على ذلك ان كلامه صريح في انه فهم من كلام البعد ان الهلية  
 البسيطة عند خبر من الهلية المركبة فرد عليه بقوله لا على تركيبها منها حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست خبر  
 من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيد موجود في نفسه قائم فبقا على هذا الفهم الزم بنا على ذهب القدار ان  
 للنسبة بين بين بانه على ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين لانه ينكر النسبة التامة ажزية في الهلية البسيطة  
 فيكون اجزائها على طريق القدار على توهمها اثنين الموضوع والمحمول فقط واجزاء الهلية المركبة على طريق القدار على ما توهمه اربعة  
 الموضوع والمحمول ونسبة التامة ажزية والوجود الذي يقول البعد باعتباره في الهلية المركبة وعلى هذا يتقيم كلام المحقق و  
 لعدم انما هي الا لازم على ذهب القدار وهو نفس النسبة بين بين لانه هو الحق عنده وفي الواقع الفهم على ما سيلج ان شاء الله تعالى



ثم ان المحقق قال في الحاشية القديرية لا يشك من له وجان صحيح في ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب  
 فلا بد منها من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكيمة والذاتان وتوحيها اولاً وتوحيها اوساً من ارباك النسبة او انفكاكها  
 على وجه اللذان على اختلاف رأى القدار والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهومي في ذلك كما يشبه الفطرة السليمة لتساوؤها ولهذا  
 صرح الشيخ وغيره من القدار بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتاخرين بان كل  
 قضية مركبة من اربعة اجزاء ثلثة على اعتبار النسبة التي هي مورد الحكم بغيرهم قتل الى اذ القسوت زيدا ومفهوم الموجد كفى بان  
 المقصود ان في حصول المقصود من غير ملاحظة النسبة بينا وتاميد هذا القول بغيره يستدعيه فيكون في كمال الرابطة لا ينفج  
 اصلاً كيف وعدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيد موجود دست وزيد موجود ميت وفي اللغة العربية وغير  
 من اللغات التي شعرت بها لا يفرق بين الوجود وغيره من ان الحقائق لا تختص من الاطلاقات المعرفية ومن حيث اشكال  
 بل في بطون الادواق قد مضى بان يكون متحركة للناظرين واحدة في الغابر من انتهى فاعترض عليه الصديقه لانه لا زاع  
 لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من نسبة الحكيمة السالبة بالنسبة بين بين وبى الاتحاد الملاحظ بين الموضوع والمحمول والباطل  
 بينها بل الكلام في ان البلية المركبة لا يكفى فيها النسبة الحكيمة بل لا بد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطة  
 بين موضوعها ومحمولها وتركيب الرابطة سميت بليته مركبة هو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر في البلية المركبة دون البلية  
 عند من يفرق بينها بنسبة الحكيمة وليس كذلك اذ كانت النسبة الحكيمة في القضية السالبة هو العدم لما صح اذ بهما كان  
 ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن بين ان النسبة الحكيمة في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في البلية  
 المركبة ملاحظة النسبة الحكيمة التي هي الاتحاد بين طرفيها كذا قد مر على ان نذكر عن القيام زيد مثلاً بل اعتبار الوجود بين الطرفين  
 كما تقدم على ان نذكر عن وجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجودان صحيح بحكم بانتفاع ذلك وجواز هذا الفاضل لم  
 يميز بين النسبة الحكيمة والتميمية المعتبر في البلية المركبة دون البلية من مثله استعمل عليه في كون مثل زيد معدوم سلبية  
 كما ذهب اليه يقوم وصحة وجوبه وقوله عدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفاء انما ينفج لو استعمل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا  
 استعمل بانتفاء الكلام عنه مطلقاً حتى لا يكون معتبراً في اللفظ والاسم فلا ينفج كما لا يخفى لانهما لفظه غنيم من قولهم زيد موجود  
 فذلك مبنى على ان الوجود لما لم يكن من لفظهم قاسوه على سائر اخواته من العلوم والمضروب والنصور وغيره فيكون ملاحظة  
 است مع كذا يكون مع اخواته لا نظراً الى معناه ولهذا نذكر الحكم بغيرهم لا يكون ذلك اصلاً واما عدم اختصاص بتحقق من  
 الاطلاقات المعرفية فغير مسلم اذ تقوم قد صرحوا في باب اعتناء بايان كثير منها ما هو من عرف الجمهور بذكر كلامه اجاب عنه المحقق  
 بان قد سلم ان النسبة الحكيمة المعتبر في جميع القضايا هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم انه كفى ملاحظة هذا الاتحاد في البلية

البسيطة دون البلية المركبة بل لا بد ان يخيم اليه الوجود والعدم انت تعلم ان الاتحاد لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق بالزمان  
 سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بينه وبين محمول آخر فان الازمان انما يتعلق بالايجاب او السلب  
 لا بالاتحاد المحتمل فكيف بما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان نذكر عمر بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الازمان  
 بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كان الحكم في البلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في  
 البلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من حكيم وجبانه بالفرق فصحة وجبانه ومساوئه لا يخفى على من  
 صح وجبانه واما تأييد القبول بعجم فلا يدل على الاستغناء اصله فان الثابت من تلك اللغة على تقدير تسليم هو عدم الذكر  
 ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه في العارسية الاصولية لفظا هي بمعنى الوجود  
 وكان اصل الكلام زيدا هي است فمخفف فليل يستحق قيل ان في بعض البلاد تليفطون بالاصل فعلى هذا يكون اللفظ  
 مذكورة وما ذكر من العذر في قولهم زيد موجود مست من قياسهم اياه على اخوانه فخير مسموع اذ لا شك ان المتكلمين بذلك معتقد  
 عارزون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخوانه فان المتكلمين عدم امر من الامر ان كان المعنى متفقاً وطرد عاداتهم على ذكره في بعض  
 الصور دون بعض فربما تمشيش مثل هذا الاعتداء وما ذكره القوم في باب نقضها ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب  
 الحقيقية كيف يقولون واكثر المطالب حكمية فما لفت للعرف ولعله انما يستند الى ما ذكره في وجوب تسمية العرفية العامة  
 اليه ان ليس في ذلك اقتناص المحتاج من العرف انتهى واورده عليه الغياث المنصور اولا بان قول ان الاتحاد لم يعتبر  
 بثبوت او رفع لا يتعلق بالازمان يدل على انه حسب ان الازمان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال  
 كونهما مربوطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى زائفا غير مستقل بالمفهومية بينهما واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد  
 ثبوت او عدم كما يشهد به نظرية السليمة واما ما توجه من ان الازمان متعلق بالايجاب السلب فظاهر الفساد لان الازمان  
 عبارة عن الحكم والايجاب السلب ايضا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الازمان بهما وثانيا بان قوله فكما لا نقدر ان نذكر عمر اذ  
 يلزم من عدم القدرة هناك عدم القدرة ههنا بل هذا الكلام يقال كما لا نقدر على الحكم على المعنى الاخر في لا نقدر على الحكم على  
 المعنى المستعمل في المثالان العجم لا يذكرون الاربطة اصلا لا لفظا ولا معنى والابن لفظه هي في بعض لغات الفرس بمعنى الوجود  
 فنسلم لكنهم لا يذكرون معه لفظه است ولا يلزم من كون هي بمعنى الوجود ان يكون الاربطة مذكورة حتى يفرغ قوله فعلى هذا  
 يكون الاربطة مذكورة ولا ان يكون اصل است هي است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للوجود لان لفظه است بمعنى الوجود  
 ايضا واما القائل المتلفظ بلفظه غير مكشرا الا يكون واقفا بقا في اللغة المذكورة فلا يبعد ان كرفيه بالايذ كرفيه صاحب اللغة او  
 يترك بالاشير كره ولذلك تجد بين كلام البغفار المولدين تفاوتا كثيرا ومما افاد بعض المسائل للعرف لا ياتي في موافقة بعض

آخره واخذ منه انتهى و قد اكله خفيف و خشنا ما قال ان المحقق حسب ان الازعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك ففيه اولاً  
 ان الاتحاد امكن عبارة عن نسبة التامة المجزئة كما هو مذاهب القدماء فالازعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بنفس الاتحاد  
 و بالقضية السالبة متعلق بسلب الاتحاد ولا يصير كونه معنى حرفياً و عدم استقلاله بالمفوضية و ان كان عبارة عن نسبة التقيدية  
 المسماة بنسبة بين بين لم يمتحى قال به المتأخرون كما حسب الصدروا بنه فالازعان بالقضية الموجبة متعلق حقيقة بشروط اتحاد  
 و بالقضية السالبة متعلق حقيقة برفعه اي وقوع النسبة التقيدية او الازعان و كون الاتحاد معنى حرفياً غير متعلق بالمفوضية  
 لا يمنع تعلق الازعان به و قد سوفين الكلام في ذلك في مشيخ قولهم فان كان اعتقاد النسبة جزية و البطلان بانك  
 ما ذهب اليه الصدروا بنه من ان التصديق متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليخرج الى ذلك البحث و ثانياً  
 لو سلم ان الازعان متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلهذا لا يصير المحقق فان تضمنه قدس سره انه لم يعتبر وقوع  
 الاتحاد و سلب وقوعه لا يكون الطرفان مربوطان بنسبة تقيدية كذا ما ما و قضية فكيف تعلق بهما الازعان فانه لا يتعلق  
 بالمركات التقيدية لم يصر كذا ما ما اضلي به يكون ما ذكره مواضع لفظة على قول المحقق لا يتعلق به الازعان و ينفع باو  
 اعتناء به و ان مراده انه لا يتعلق بالطرفين مربوطين بالاتحاد و لم يعتبر معه الوقوع او الازعان و غير عنه بانه لا يتعلق بالاتحاد  
 و لم يعتبر معه ثبوت او رفع لان تعلق الازعان بالطرفين مربوطين بالاتحاد بالذات متعلق بالازعان بالاتحاد بالعرض و بالثبات  
 ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم عيبه لان الاتحاد اذا كان بنسبة تقيدية عنه فلا تعلق  
 و عنه لانه لم يعتبر معه ثبوت او رفع لم يتعين كون العقد المتعلق من الطرفين مربوطين بالاتحاد موجبا لوسا لبا فضل عن  
 ان يصلح تعلق الازعان و رابعاً ان قوله اذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر في الاتحاد ثبوت او عدم ليس تحت معنى ان يكون  
 التقيدية التوسعية لا اضافية معاني حرفية غير مستقلة بالمفوضية لا يعني عن اعتبار الوقوع او الازعان فيها تعلق الازعان  
 حرفية معنى عدم استقلاله بالمفوضية لا يكفي لان تعلق به الازعان ولو كفى عدم استقلال معنى الاتحاد الذي هو نسبة  
 التقيدية لان تعلق به الازعان كفى لان تعلق به الازعان مع ان ان يعتبر فيه ثبوت او عدم في الهيئات المركبة اليه اذ لما  
 صلح معنى الاتحاد ان تعلق به التصديق فلا يعقل ان تخصص صلوة لعلقه ليعقدون عقود قضائية و ان قضية في القرار  
 بان مجرد الاتحاد يكفي لتعلق الازعان في الهيئات البسيطة ولا يحتاج الى ان يعتبر معه الوقوع او الازعان ولا يكفي له في  
 الهيئات المركبة بل يحتاج في ذلك الى ان يعتبر معه الوقوع او الازعان و ليس له معنى محصل ما قوله اما ما توهم من ان الازعان  
 متعلق بالايجاب والسلب فظاهر الفساد و ظاهر الفساد و اذ لا ريب في ان المذهب فيها اذا ادعنا بان زيد موجود و قائم هو  
 بمحكم الايجاب اي كون زيد موجودا و قائما و فيا اذا ادعنا بان زيد ليس موجودا و ليس قائما هو بمحكم السلب اي سلب كون

زيد موجودا والسلب كونه قائما وموجب من ذلك ما اوضحه في هذا من ان الازعان عبارة عن حكم الازعاج والسلب ليس  
 حكما مخصوصا فكيف يتعلق الازعان بهما ولم يتفطن ان اطلاق الحكم على الازعان وعلى الازعاج والسلب باشتراك  
 الاسم فان لفظ الحكم يطلق باشتراك الاسم على مدو معان منها التسديق والازعان ومنها النسبة التامة الخيرية الانجائية  
 والسلبية ومنها المحكوم به ومنها الانقصاب الذي هو فعل النسب فالازعان حكم بمعنى والازعاج والسلب حكمان مخصوصان بمعنى  
 آخر لو كان الازعاج والسلب حكما بمعنى الحكم الذي هو معنى الازعان لزم ان لا يكون القضية المشكوك والمتخيلة الغير  
 المتدخلة والموجودة والمنكبة المنكبة متوجبة وهما بالجهة بل غريبة عن الازعاج والسلب لكونها غريبة عن الازعان واما ما ذكره ثانيا  
 فانه بنا ساد فيما سبق من ان قياس الفرق بين الهلية البسيطة والهلالية المركبة على الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي  
 قياسا بلا باسح واما ما ذكره ثالثا فنفى غاية السخافة فان اذعان ان المعجم لا يذكر ان الرابطة اصلا اللفظ ولا معنى اذعان محض  
 لا دليل عليه مع ان الهلية العقلية قاضية بطلان فان اللفظ المركبة التي ليست بينها رابطة تامة ليست كلاما معصيا  
 للسكوت فان كان المعجم لا يذكر ان الرابطة اصلا اللفظ ولا معنى فما يفهمون به هذان ليس كلاما حاشا هم عن ذلك واما  
 قوله واما ان لفظ هي الى قوله لان لفظا است بمعنى الموجود فكله نذبون هذان فان لفظه هي في الفارسية بمعنى الموجود  
 وهم لا يذكرون معها الرابطة نحو است وانه قال مولانا المولوي العارف المعنوي قدس سره **كفت** يارب كرتا خاصا  
 بي انه كرتا مبارك دعوت فرخ بي انه وان ترك ذكر الرابطة لفظا اتفاقا فلا دليل على ان الرابطة ليست مرادة كيف ولولم  
 يكن الرابطة مرادة لم يقدح كلام تام كما عرفت فاذا ذكره المحقق من ان اصل لفظ است هي است ليس مستبعد بل هو الظاهر لا يحتاج  
 على ذلك الى تقدير الرابطة الذي لا يتم الكلام بدون ما قوله ولو كان كذلك يكون فيه تكلم الموجود لان لفظه است بمعنى الموجود فثبت  
 اللفظ فيه عدم التمييز بين الوجود والابتنى والوجود المحمول فلان لفظه است موضوع للوجود والابتنى لا للوجود المحمول اذ لا يصح  
 ان يقال زيد است بمعنى زيد موجود ولفظه هي موضوع للوجود المحمول وانما كان يلزم التكرار ان لو كان لفظه است موضوع  
 للوجود المحمول واما قوله اما الفاعل المتلفظ بلغة غير الحق فنفى غاية السخافة فان العلماء المتهربين في المعرفة بلغنى العرب  
 والمعجم لا يذكرون ذكر الرابطة اذا ما يقولون فلان في موجود است فلا يقولون فلان في موجود بلا ذكر الرابطة لفظا ومعنى كلاما تاما وعنده  
 ان لفظه است في اللغة الفارسية بفعل يدل على الحال من الازمنة تدبيل على الشبكات والاستمرار ليس بمعنى الموجود فهو  
 ليس اسما وفعل متضمنة له نسبة الى قائل لا يحتاج في كونه مسندا والعقاد الكلام التام الى الرابطة اخرى سوى له نسبة المتضمنة  
 وكذا لفظه فيست بمعنى ليس في الفعل متضمن للنسبة الرابطة ولذا لا يذكر المعجم معها الرابطة لعدم احتياج الفعل اذا مسندا الى  
 الرابطة اخرى سوى له نسبة التي تتضمنها معنى الفعل ولذلك لا يصير لفظه است فثبت محكوما عليه ومبتدئا في لسان المعجم

فقط ما توجه الصدور عن حمله ولم يخرج في الاجابة عن مسند الال تشتم واما قوله مخالفة لبعض المسائل الخاضعة لغيره  
اذلا كلام في جواز موافقة بعض المسائل للعرف وانما الكلام في ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يخرج بها على صحة ما  
بالبدية والبرهان عليه بالبطلان كما فيما نحن فيه فان البدية والبرهان قاضيان بان ذلك لا يتعد كلام تام بدون نسبة  
التامة بخبرية سوار قيل بالنسبة التقيدية المسماة بنسبة بين بين او لم يقل بها فلا يساغ للاحتجاج على خلاف ذلك  
بان العجم لا يذكرون النسبة بخبرية حيث يقولون زيد مبيت بذاتهما الكلام من قبل المحقق على ما اورد عليه الفيات  
ملت وروى في بياننا في ما قال المحقق ونحو ما قال معاصرونا فنقول ذهب القدر الى ان التصور والتقدير  
متباينان حقيقة وان التصور يتعلق بالتقدير وان التقدير اية قضائية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحل  
والنسبة كما كتبه التامة بخبرية وذهب المتأخرون الى ان التصور والتقدير متحدان حقيقة مختلفان متعلقان  
كل قضائية نسبتين احدهما نسبة تقيدية هي متعلق التصورات كاشك الوجود والآخرى نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة  
التقيدية اولاد فرعها هي متعلق التقدير ولذا يسمون التقدير بادر كل ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فما  
ذهب اليه صدر المعاصر للمحقق من نفي الرابطة سوى نسبة بين بين عن البليات البسيطة واشياءها في البليات المركبة  
لا يستقيم على المدعيين اما على ذهب القدر فلا نهم لا يقولون بالنسبة بين بين في قضائية ما اصلا قالوا بوجوبها فقط  
في البليات البسيطة بوجوبها مع نسبة اخرى في البليات المركبة لا يستقيم على ذهبهم اما على ذهب المتأخرين فلا نهم يقولون بتغاير  
متعلق التصور والتقدير فلا بد من ان يكون في البليات البسيطة عند نسبتيان احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق  
التقدير فلا يستقيم نفي الرابطة الاخرى عن البليات البسيطة على زعمهم وايضا المتأخرون القائلون بالنسبة التقيدية قائلون  
بان النسبة التقيدية مالم يعتبر معها الوقوع واللا وقوع لا تكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع واللا وقوع معها قال العلامة  
اللازمي في شرح المطالع ان المصنف لم يسم اللفظ الدال على مطلق نسبتها رابطة بل الدال على نسبة تربط المحمول الموضوع  
والنسبة المعتبر معها الوقوع او اللا وقوع لم تكن رابطة وقال في شرح التمشية ان النسبة مالم يعتبر معها الوقوع او  
اللا وقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة  
دال على النسبة ايضا انتهى وعلى ما توجه الصدور لا يكون البليات البسيطة مشتتة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عند الوقوع و  
اللا وقوع مع النسبة التقيدية المسماة بنسبة بين بين وانما المتغير فيها نفس النسبة بين بين فقط وهي مالم يعتبر معها  
الوقوع واللا وقوع لم يست رابطة فلا يكون من ما حشيت البليات البسيطة على راء ارتباط فلا يكون كلاما ما فضلا عن ان  
تكون بليات بسيطة فم ان المحقق حكى عليه بعد تسليم النسبة بين بين فنزل الى راء وقال ان النسبة بين بين مالم يعتبر معها

الايجاب السلب لا يفسخ لان تعليق الازعان ونيعقدها القضية سواركان المحمول هو الموجود او غيره فلا يرد عليه ان القضية  
 عند التحقيق وعند المحقق مركبة من ثلثة اجزاء لطرفين هو نسبة التامة الحكيمة اى كون الموضوع محمولا وهى التى يعبر عنها  
 بالاتحاد وسلبه بثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه لان هناك اتحادا هو مورد الايجاب والسلب كما يدل عليه كلام المحقق  
 وذلك لان المحقق لم يبن كلامه على ما هو المحقق عنده وانما تكلم بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى راسى معاصره ليكون  
 كبت له وصرح فى الزامه الا فالحق عنده ان القضية مطلقا بلبية بسيطة كانت او بلبية مركبة مركبة من ثلثة اجزاء لطرفين  
 ونسبة التامة الحكيمة اى يعبر عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه اى كون الموضوع محمولا او سلبه بذاتى وليس مقصور  
 المحقق ان ما يحكى عنه فى كل قضية لبية بسيطة كانت او بلبية مركبة هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فان كلامه فى  
 مرتبة الحكاية وما قلنا عنه نفس على ما ذكرنا ولا يجب ان صاحب الاتفاق المبين شنع على المحقق تشنعا بلينغا فقال بلينى  
 مذمب عجبية فى مسائل فلسفية قد نتجت من شذوذة من الفلسفة والمقلد كفى بذه اسين والتاخرة وليس لها اعتبار على  
 اقد كان يسلك فى تصور المعلمين والروسا ومن تلك المذاهب العجبية ما يظن ان مفاد العقد مطلقا هو ثبوت المحمول  
 للموضوع او سلبه عنه لىستوى فى ذلك البلية البسيطة والبلية المركبة مع ما يذعن للحكام المصلين فيما يحكمون بان الوجود للطلق  
 الغطرى نفس الوجودية المصدرية الاتزاعية ومطابق الحكم بفس ذات البلية الواقعة فى طرف الوجود لا البلية الواقعة مع  
 مفهوم ما غير انضمامى او انتزاعى وينكر على السفسا الموشمين حيث يزعمون ان الوجود هو ما به يحصل الانفس الحصول  
 واذا لم يحصل ما لم يولد عليه حسب ان ذلك الفرق لىستلزم استقاط النسبة الحكيمة عن عقود البليات البسيطة بما هى عقود  
 ولا يستصحى احد فكل عقد عند قدر انطلاقة مؤلف من اجزاء ثلثة كما مشيتين ونسبة الايجابية او السلبية وعند تفلسفة ائنا  
 من اربعة اجزاء بناء على اختراعهم نسبة التى هى مورد الحكم برعهم وكانك قد عرفت انه ربيع فاضع فالمسقط فى الاعتبار هو الوجود  
 والعدم الابطا عنى النسبة المضمنة فى احدى الاشيتين وهى وارب النسبة الحكيمة الرابطة بينهما وجزا القضية هى الاشيتان  
 والنسبة الرابطة بينهما وانما الافراق بسبب بساطة الاجزاجمعا فى البسيطة وتالف احدى فى المركبة وبسبب ما يؤل اليه مفاد العقدين  
 انتهى وانت تعلم انه ان اريد بمفاد العقد مرتبة الحكاية الذمينة فلا شك فى ان مفاد العقد بهذا المعنى يشتمل على نسبة الايجابية  
 او السلبية سواركان التقديرية بسيطة او بلبية مركبة فمفاد العقد مطلقا بهذا المعنى هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه سواركان  
 المحمول هو الموجود او غيره فان كل عقد كلام تام جزى لا بد فيه من نسبة تامة جزية والنسبة التامة الجزية يعبر عنها  
 بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه وهى النسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول التى عدلها الفاعل اليه من اجزاء القضية  
 قاي شناعة فيما ظنه المحقق من ان مفاد العقد مطلقا هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه وان لىستوى فى ذلك البلية البسيطة





يسمى غديم بالنسبة الى التبعية فعلية ذهب اليه من يزعم كمال عدم احتمال البلية البسيطة على التبعية الجزئية يلزم ان يكون كمال  
 الموجود موجودا في البلية البسيطة احادية على ذهب التبعية على ذهب التبعية ان لا يتغير من موضوعها ومحمولها وليس فيها نسبة  
 جزئية على زعمه لاطلاق اللازم الظاهر ان ينبغي على احد اعترض على المحقق صاحب نق البين في حاشية فان لا الموجود موجودا  
 جعل الشيء اى مفهوم الموجود على نفسه حينئذ لا يكون بل بيا بسيطا وجميع ان يعنى بان ذلك المفهوم موجود على الاطلاق اى يتحقق في  
 وجه لا يكون جملة الشيء على نفسه باجمدة البليات البسيطة لا تكون الا من اقام كمال الشئ الصانع الذى يسمي كمال الاولى وكما ان كمال  
 شئ من شئ ينك كمالين ليس من عقود البليات البسيطة انتهى لخصا ووجه الاعتراض بظاهروا رد على المحقق المتبادر من كلامه لم  
 يفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اراد به كمال الاولى وبين قولنا الموجود موجود اذا اعتد بيا بسيطا فالزم على معاصره بقوله بعدم احتمال  
 البلية البسيطة على الرابطة ان لا يكون قولنا الموجود موجود اذا اراد به كمال الاولى مشتبا على الرابطة مع عدم التغير بين محمول وموضوع على ر  
 قاعم عليه ان يكون هذه القضية على رابطة بسيطة احادية وقد غفل المحقق عن ان هذه القضية على تقدير زيادة كمال الاولى هي مركبة مشتقة على  
 الرابطة عند الصدور على تقدير عقد البلية البسيطة موضوعها ومحمولها متغايران وكما ان فيها محل شائع عرض ليس فيه حل الشئ على نفسه اى  
 حل اول وقد غفل معاصره ايضا من هذا الفرق فافترض من تروها الزم المحقق بالكتاب تحقق البلية بين بين في هذه القضية حتى لا ي  
 اهم هذه القضية بمفهوم واحد هو الموضوع والمحمول بل المتغايران الا ان يقال انه اجاب تنزلا ثم قال صاحب نق البين متروضا على المحقق  
 اما نحن نحن المتكلمين من قديمه مع المحققين ان يلزم من ذلك ان تجوز صحة كمال الاولى من دون اعتبار اكثر وتاثير في الموضوع  
 والمحمول ان يكون اجزا للقضية اثنين اذ لا تعدو في المفهوم بل في الاماكن فلهذا ذلك را قبل بالمشهور بين المتكلمين من ان المتكلمين  
 مطالبوا بثبوت شئ او سلبه عندها اما اذا قيل بالفرق بين البليات البسيطة والبليات المركبة بان المتكلمين في البليات البسيطة هو تجوز  
 موضوعه وتحققه في نفسه وبسيطة لطلانه في نفسه لا ثبوت مفهوم بالاول سلبه عند في البلية المركبة هو ثبوت مفهوم الموضوع او سلبه في البلية  
 البسيطة اعنى القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حل مفهوم الموجود على نفسه لم ان لا يكون القضية الا مفهوم واحد العلق  
 بما كان اذ يتجوز الموضوع والمحمول عند ذلك المتوهم اى الصدور المعاصر لموضوع واحد بالنسبة لا تحتاج اليها بمقتضى القضية البسيطة اى  
 فلا يصح تفسيرها بالقول خفية من البلية البسيطة بالبين يغفر من حل التحصيل المتكلمين في شرط العلق والى ليس به ان بين عقود البليات البسيطة  
 وبين عقود البليات المركبة فرقان وجهين احدهما بحسب المحكي عنه بالعقد والآخر بحسب نفس العقد هو الحكاية اما الفرق بحسب المحكي عنه فهو  
 مفاد العقد هو ما يحكى عنه في البليات البسيطة هو نفس تقدير الموضوع ووجوده البسيطة لطلانه في نفسه في البلية المركبة ثبوت لمحمول الموضوع هو  
 عنه وانفس العقد بما هو مفاد اى سوا كان بيا بسيطا او بيا مركبا شئ على الموضوع والمحمول بالنسبة اما الفرق بحسب الحكاية اى بحسب  
 نفس العقد فهو ان كلامنا اجزا للعقد في البليات البسيطة لطلانه في البلية مركبة فاما لا غير اى اما الموضوع والمحمول في حقيقة متسا

نفسه من الوجود والعدم الرابطة هو غير النسبة الرابطة نقولنا ان تلك تتحرك في قوة قولنا ان تلك موجودة تتحرك بخلاف قولنا ان تلك موجودة  
شكلا والتحقق في كل شيء على نفسه على مركب من البليات البسيطة نقولنا الوجود وجودا مشكلا من عقود البليات المركبة فالذي هو عقود البليات  
البسيطة هو قولنا الوجود وجودا مشكلا فان عليك ان تعد وجوده بخط في ذلك النظم على تفصيل عدا انتهى وعلى من جره بخطا انتهى  
بعدا على تفصيل عدم الفرق بين قولنا الموجود موجودا اذ الرابطة به كل الاول وبين هذا القول في اعتقاد البلية بسيطة وظن كون كل قضية  
محمولها الموجود بلية بسيطة ومنها ان المحقق ظن انه على ذهابا لعدله هو الفرق بين البليات البسيطة والبليات المركبة بان المفاد  
في البليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحقق في نفسه وليسته بطلانه في نفسه في البلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع وبسبب الحاجة  
البلية بسيطة الى الرابطة فيلزم على تجويز عدم التغير بين الموضوع والمحمول في كل الاول بان لا يكون القضية القائمة بوجوده موجودا لا منفردا  
تعلق به وكان فيحصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول في القول هو المركب في النظم بخطا لا يلزم من كون مفاد البلية  
البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحقق في نفسه وليسته بطلانه في نفسه لا يتجلى البلية بسيطة الى الرابطة غاية الامر انها لا تحتاج الى الوجود والعدم  
الرابطة وغير النسبة الرابطة فنفس العقد مطلقا ساو كان بليا بسيطا او بليا مركبا شتمل على الموضوع والمحمول نهيند ومنها ان المحقق علم انه  
اذ قيل المشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا بثبوت شيء او سلبي عنه يكون اجزاء القضية القائمة بوجوده موجودا على تقدير تجويز  
كل الاول من كون اعتبار تغير بين الموضوع والمحمول اثنين في الخط اذ نسبة الامة معتبرة في كل عقد فيكون في هذه القضية ان بيان  
سوى الموضوع والمحمول عند المحدثين فلا يكون اجزاء القضية اثنين على راسي المحدثين في خلاصته ما عثر من حيثها لائق ابيين على  
و نحن نقول ان صاحبنا لائق ابيين لم يقصر في القول على المحقق فان المحقق قال بالاعتراض على معنى كل الاول من كون  
تغير بين الموضوع والمحمول بعد البطلان تجويزه المذكور موجودا غير نهيند البلية شتمل ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عندنا في مفهوم  
بل في الامة ان فقط على ان بعض من تجويز ذلك كل ان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن  
هذه القضية الا مفهوم واحد التعلق باو كان اذ الموضوع والمحمول عند مفهوم واحد معنى الرابطة لا يتجلى اليه نهيند القضية البسيطة  
الاحادية فلا يتجلى القول الى غير ذلك من المناسل انتهى بالاعطاف باب عنه معا صوابا ان الرابطة التي في النظم كل بيان البلية بسيطة غير محتاج  
هو الوجود والعدم باعتبار بين الموضوع والمحمول في البلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين من خاتما مستمرة في جميع القضايا فلا يلزم  
من ثباتها ان نسبة حكمية لا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد انتهى فاما المحقق فقال في باب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه  
لقد لم ان اجزاء القضية ثلثة لظرفان لنسبة الامة بجزئية وادراك في النسبة على جلا اذ كان هو التصديق وليس هناك مركزا ثبوتية التا  
و هو انه حكمية فعلية اذ بسبب البلية في العالم يلزم ان يكون الوجود موجودا قضية بسيطة على ذهابا لعدله ما ذكرنا من ان كل على ذهاب  
التاخرين يكون اجزاء القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي الامة كانت لا شك ان الامة كما لا يتعد بعدد الالفاظ وهذه ايضا خلاف

فانهم سرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزائها عند القدر ثلثة انتهى بالغاظه وبالحججه في اصل كلام المحقق انه يلزم على ما ذهب اليه  
معاصر من تجوز هذا النحوس كحل عدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة بالخبرية ان يكون قولك لموجود موجود اذا رتبة  
كحل الاول القضية بسيطة على نذهب بقدر القضية ذات خبرين على نذهب لتاخرين اما نقل في القائل من المحقق من لزوم كون خبر  
نحو القضية ثنين اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مقاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء لشيء وسلبيه عنه وكون هذه القضية بسيطة  
منفردا واحدا على تقدير الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة بان المقاد في الهيئات البسيطة هو تجزير الموضوع وتحقيقه في نفسه  
اليسية وبطلانه في نفسه في الهيئات المركبة ثبوت مفهوم بالموضوع او سلبيه عنه لعدم احتياج الهيئات البسيطة الى القضية التي محمولها الوجود  
الى الاربطة على تقدير هذا الفرق فافترار على المحقق ليس في كلامه منه عين الا اثر بل مقاد القضية مطلقا اي مفهوم الحكاية الدننية على  
نذهب بقدر ما عند المحقق هو ثبوت شيء لشيء او سلبيه عنه هي النسبة التامة بالخبرية الايجابية او السلبية ومقاد القضية مطلقا بنسبة اللغوي على  
نذهب لتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شيء لشيء اي وقوع النسبة الحكيمة التقييدية او لا وقوعها والافرق عند المحقق بين نذهب بقدر  
و بين نذهب لتاخرين الا بان القدر ما تكون بكتليات اجزاء القضية مطلقا والتاخرين قائلون بتجزئتها فمفهوم قائلون بشتين احدهما  
تقييدية والاخرى تامة خبرية اي وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها والقدر لا يقولون بشتين انما يقولون نسبة واحدة تامة خبرية هي  
كون شيء شيئا او سلبيه يعبرون عنها بثبوت شيء لشيء او سلبيه عنه لا يذهبون الى الفرق بين الهيئات البسيطة والهيئات المركبة في خبر  
الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية بلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ونذهب بقدر ما هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج  
القضية التي محمولها الموجود الى الاربطة لكنه الزم معاصر القائل بعدم احتمال الهيئات البسيطة على النسبة التامة بالخبرية المستدل على ذلك  
بقولهم بان على تقدير تجوز كحل الاول بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على انه تحقق القضية الاحادية فيما اذا حل الموجود على نفسه  
ولما احاط معاصره بالشمال تلك القضية على النسبة الحكيمة السامة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبنى على نذهب لتاخرين  
للنسبة بين بين الزم معاصره القضية المعقولة المذكورة في ثنين هما الموجود ونسبتين بين بين لوعى على نذهب لتاخرين في القائل  
اتعلق بهما ونسب الفرق الذي اخترعه الى القدر والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى الاربطة  
نبد على ذلك الفرق فيحان اسد بهتان عظيم لا يعترف بثلث من في قلب سليم فزاح الباطل سقطا انقراضا القائل وتضع بليسية وتضع  
تدليسية بقى ان المحقق لم يفرق بين القضية القائمة بالموجود موجودا فاعتدت بليية بسيطة ومعناها ان ريد بها كحل الاول او الزم معاصره  
القول بكونها بسيطة احادية لذلالي عدم احتياج الهيئات البسيطة الى الاربطة متمسكا بقولهم الى عدم تغاير الموضوع والمحمول في  
نذهب للنحوس كحل الاول فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية ان ريد بها كحل الاول بليية بسيطة وليس الامر كذلك بذهب  
النظر بحليل من اما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس بنشارة عدم فرقة بين هذه القضية او اعتدت بليية بسيطة ومعناها

انه لا يربطها كمال لا بد بل فشا ان المحمول في هذه القضية على التقديرين اي سواء اعتدت ببلية بسيطة او مركبة لربطها كمال الاولى  
 هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية التي جعل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الرباطية التي  
 اخذت فيكون هذه القضية اذا اعتدت ببلية مركبة واريد بها كمال الاولى اليه غير محتاجة الى الرباط واما ان تعتد بمحمولها واز موضوعها و  
 محمولها واحدا على تقدير تجزئتها من كمال الاولى فيكون هذه القضية بسيطة احادية على هذا التقدير والتجزئة ليست هي الا مفهومها  
 واحدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تباين ولا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى  
 رابطة بين الموضوع والمحمول هي النسبة التي اخذت فيكون هذه القضية اذا اعتدت ببلية بسيطة اليه محتاجة الى النسبة التي اخذت فيكون  
 فيبطل ما ذهب اليه المصدر المعاصر للحق من عدم احتمال البلية بسيطة على نسبة التامة بخبرة متمسكا بقولهم اذ قد بين ان  
 نفس مفهوم هذا المحمول يعني النسبة الرباطية التامة بخبرة فلا بد في العقول القضية حيثما جعل الموجود فيها محمولا من نسبة الرباط  
 التامة بخبرة سواء كانت ببلية بسيطة او ببلية مركبة بان يكون كمال فيها اوليا واما ذكر سقط ما توهمه المصدر الشيرازي في حاشية شرح حكمه الا  
 من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التي حمل فيها الوجود ببلية بسيطة ويسمى غير ببلية مركبة وانما سميت الاولى  
 بسيطة لان الوجود بذاته مجرد ومرتبط بشئ كالمرتبة الموضوعه له غير الوجود كالكتابة ونحوها اذ الربط بشئ فلا يربط ببلية الوجود بل عليه نقولنا  
 زيد وجودا تاما مصداقا مفاده وجود زيد لا وجود الوجود بل زيد فلهذا كمال يكون القضية ذات جزئين اما قولنا زيد كمال مصداقه ومفاده  
 وجود الكتابة لزيد فيكون جازمه وجود زيد ووجود كماله وجود زيد الذي ذكرنا لا ينافي كلام القدماء ان القضية المعقولة لا بد وان  
 تلتزم من اجزاء ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعاني الثلاثة كلها حاصلة في البلية بسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها  
 عين المحمول معني ان المحمول محمول رابطة معالانه بنفسه مرتبط مع غير الذي هو موضوعه هذا ايضا يدل على ان الوجود بصورة  
 الاعيان بهما يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات الذاتية او العرضية بموضوعات متباينة فلهذا ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد  
 تكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالعقيدة الملقونة التي وجب سقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه البلية كان رابطة حيث يحل كمال  
 المفهوم على نفسه محمولا اوليا ايضا فلا يكون البلية المركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف راءه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول نفسه  
 رابطة وليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورية الى المعنى الذي هو مفهوم لا يخطئ استقلال المفهوم  
 غير مستقل للملا يكون محمولا اذ لا بد في العقدة من ملاحظة المحمول استقلاله لا في مفهوم واحد في آن واحد وزمانا اصلا لا استقلال  
 وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غير منع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم  
 اخرى فبذلك منها قضية من دون ان يلحق بينهما نسبة رابطة لا يجدي شيئا لان الوجود معني وارتباطه بنفسه بموضوعه معني آخر فلا يكون  
 القضية منقصة بل بالنسبة البلية واما ما ذكر من الفرق بين مصداق البلية بسيطة ومصداق البلية المركبة فلا يوجب استقام



النسبة الرابطة محاكية من البلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لا بد في كل قضية مقولة من اجزاء ثلثة جزئين متعلقين  
بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين من جهة الملاحظة والرب في بانه مناه لما توهم حصول هذه المعاني ثلثة في البلية  
البسيطة بان يكون المحمول محمولاً والبلية معاً لا يجوز فطره غير موقوفه وكون الوجود صورة في الاعيان باطل مبيانات قد ذكرنا هذا  
منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وارتفع المبهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المبهية وبين الوجود  
ارتباط مغاير للطرفين مفهوماً وكان ذلك الارتباط هو مغاير القضية القائمة المبهية موجودة فيبطل حل ذكره وبهذا يظهر ان من  
زوبسب يكون الوجود زائداً على المبهية امكنه عاصها بها في نفس الامر لا يحصل من القول بان مصداق البلية البسيطة هو الارتباط  
الذي هو بين المبهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق البليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم  
ان ما زعمه الصدوق في من عدم اشتغال البلية البسيطة على نسبة التامة الجزئية وما زعمه الصدوق في من كون محمولها محمولاً  
ورابطه معاً مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلاً باطل بوجود اخر منها ان الذين القائلين بزمان ان البلية البسيطة ليس فيها نسبة  
تامة جزئية سوى للمحمول ان البليات المركبة بطلانها شاملة عليها ونداء الجمع متباعد لان قولنا الكاتب موجود مثلاً قضية موجبة بلية بسيطة  
منعكته بعكس تقيم في قضية موجبة بلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب بعكس تقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف كما  
لا يخفى على من طالع مختصرات المنطق فلهذا القضية التي هي عكس البليات البسيطة اما شاملة على نسبة تامة جزئية مغايرة للثابتين فلا يكون  
بعكس تقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقا الكيف بل يكون عكس بلية بسيطة عبارة عن تبديل الثابتين مع بقا الكيف  
بعكس جزئية فلو لم يكن في الاصل هي نسبة التامة الجزئية ويكون عكس بعض البليات المركبة لقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الثابتين  
مع ان نقص من الاصل جزئية هي نسبة التامة الجزئية ونداء ان نقيض عبارة عن تبديل طرفي القضية على نسبة تامة جزئية مغايرة للثابتين فلا يكون  
نسبة التامة الجزئية المغايرة للثابتين منها ان القوم كلهم اجعوا على ان الكلمات الوجودية هي كان الناقصة واحداً والزيادة واحدة  
بموادها بل على نسبتها الرابطة وبهذا يتأمل على الزمان والقيم سليم شمله على كماله فلو كان موجوداً وازيد يكون موجوداً وازيد يكون  
موجوداً فخصايها بليات بسيطة خالصة كان يكون على نسبة الرابطة التامة الجزئية بما دلتها كما انها دالة على الازمنة بسياتاً  
فيبطل ما ذهب اليه الصدوق من عدم اشتغال البلية البسيطة على نسبة التامة الجزئية ولا يتم على الصلح ان يكون كل من تلك الخصايها البليات  
البسيطة مشتملاً على نسبتين جزئيتين احدهما للوجود والمحمول الذي هو الرابطة ايضا على راء والاخرى الرابطة الزمانية والشمس مشتملاً على قضية  
واحدة على نسبتين جزئيتين هما للجزء عليه والغير دالة على نسبة التامة الجزئية بما دلتها وانما هي دالة على الزمان فخطه باطل بالهبة  
والاجماع ومنها ان الهندس المعاصر لمحقق الدواني قائل باشتغال البلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتغالها على  
نسبة تامة جزئية وهذا لا يستقيم على ذهب اصلا اذ على ذهب لقد ما فلا نهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلاً واما على ذهب المتأخرين



فلا يتم قائمون بيمين في كل قضية واحدة متعلق بتصور الآخر متعلق التصديق وأما قال في اشتغالها على نسبة احدى نفس المحمول في  
الاستيعاب على سبيل ما على ذهب لعداها فلا يتم لا يقولون بان متعلق التصديق في قضية لمحمول ما على ذهب لتأخر في فهم يقولون بان متعلق  
متعلق بتصور والتصديق على ذهب القائل لا يجد من القول بان متعلقها فهم لا يميز على ذهب ليد الصداق لان الصبح عكس البلية بسيطة  
لان محمولها البلية غير متعلقة لا تصلح ان تجعل محكوما عليها وان لا يفتح الشكل لادل فيما اذا قلنا مثلا زيد موجود وكل موجود شخص فان المحمول في  
الصغرى البلية غير متعلقة للموضوع في الكبرى فهو مستقل وليس رابط غير متعلقة فلم يتكبر الاوسط فلا وجه للالتجاذب وبذلك فساد بين  
الرايين اظهر من ان ينفي ما كثر من ان يحصى فقد تحقق ان البليات البسيطة والبليات المركبة سوية في مرتبة الحكاية في الاشتغال على الوجود  
الراي والعدم الرأى بمعنى ان نسبة التامة بغيره الايجابيات البلية لبقى الكلام في المحكى عند القليلتين في اصل الحكاية التي ذكرها الشارح في  
الحاشية اجمالا فلا عمن تناوذه ان البلية بسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرأى والبلية بسيطة السالبة مشتملة على العدم الرأى  
اي نسبة البلية التامة بغيره الايجابيات البلية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليها في مرتبة المحكى عنى وجود اشئ في نفسه وعدمه كذلك  
فمن قال بان اشتغال البلية بسيطة على الوجود الرأى او العدم الرأى ان اراد مرتبة الحكاية فقد اصاب ان اراد مرتبة المحكى عند فقد اخطأ ومن  
نفي ذلك فامرو بالعكس والمحكى عن البلية بسيطة عند المحكى كالموجود اشئ في نفسه وعدمه في نفسه كلام صاحب لائق البين صريح في  
ان مصداق البلية بسيطة الحقيقية تجوز الموضوع او لا تجوز وهو مصداق البلية بسيطة المشهورة بوجوده في نفسه وعدمه في نفسه الشارح  
قد توجه جريسة على حجية في التقليد كلام المحكى المذكور في كتيبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح في الحاشية ان المحكى عن البلية بسيطة  
هو وجود اشئ في نفسه انه ليس مشتملا على الوجود الرأى ان البلية بسيطة في مرتبة الحكاية مشتملة على الوجود الرأى اي البلية الرأى وقال في  
وضع ان كان مطلق ثبوت اشئ للمشي في مرتبة المحكى متأخر من ثبوت البلية ثم قال فان قيل ثبوت المحمول للموضوع متأخر عن ثبوت البلية المركبة  
البلية بسيطة لان وجود اشئ بنفسه موجود بغيره ليس موجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس ثبوت البلية فضلا عن البلية  
ثبوت البلية لقلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في اعم من كيف قيام الوجود بالهوية ضروري  
وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القائل ان كل قضية مركبة من مثلتا جزاء الطرفين ليست بالتأخر الى ان كل قضية مركبة من اربعة  
اجزاء بناء على اعتبار نسبة التقيدية انتهى وقال في الحاشية المتعلقة على قوله قد ذهب الشيخ الى آخره كما حصل ان الحكاية مشتملة على المحكى  
عنه فاذا كان في الحكاية المرئى في المحكى عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى في هذا الكلام صريح في ان الحكاية والمحكى عنه متحدان بالذات وان  
المحكى عنه ايضا نسبة وان المحكى عنه البلية بسيطة مشتمل على الوجود الرأى ان في البلية بسيطة حكاية عن قيام الوجود بالهوية وبذلك  
لما قال في الحكاية وقال في القائل في بعض كتيبه تحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو  
غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهوية بسيطة بحسب المحكى عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرأى بحسب حكاية العهد الذي

تحتاج اليه بخلاف الهيئته المكتبة فانها بحسب الاعتبارين تحتاج اليه انتهى وبهذا مطابق لما ذكره القائل في الحكاية واليه قال في القائل  
 في بعض كتب ان الحكاية هي نفس مفهوم القضية والحكي عنه مصداقها ونسبة انما هي في الحكاية دون الحكي عنه والتغاير بينهما بالذات  
 لا بالا اعتبار انتهى وبهذا ايضا مخالف لما قلنا عنه اتفاقا فانظر الى التباين بين كلماته وهي مع ما فيها من التباين والتدافع لا تتفق  
 ان يعني اليها فضلا عن ان يعول عليها اما قول ان ثبوت شيء في مرتبة يحمل تباين عن ثبوت المثبت له فلا بد ان اراد ان يطلق  
 ثبوت شيء في مرتبة الحكاية الذهنية تباين عن ثبوت المثبت له في الواقع اي ان النسبة التي اعتبرها الذين متأخرون عن جود المثبت  
 له فلا يتوجب عليه ما اورده عليه فالتعويل الخ فان الكلام على هذا التقدير ليس في معناه العقد اي مصداقه الحكي عنه بل في مرتبة الحكاية  
 الذهنية حتى يقال ان ثبوت المحمول للموضوع معناه العقد في الهيئته المكتبة دون الهيئته البسيطة الى آخره فان الهيئته المكتبة هي  
 البسيطة بيان في الاشتغال على النسبة الرابطة في مرتبة الحكاية عند هذا القائل ايضا ولا يحتاج الى ما اجاب به من انه لا يلزم من ان يكون  
 وجوده في نفسه جودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض ويلغو قوله كيف وقيام الوجود بالهيئته ضروري كيف ونسبة الرابطة  
 الذهنية ليس معناها قيام الوجود بالهيئته ولو كان للوجود قيام بالهيئته فانما هو في مرتبة الحكي عنه لا في مرتبة الحكاية الذهنية التي فيها الكلام  
 وان اراد به ان يطلق ثبوت شيء في نفس الامور الواقع الحكي عنه سواء كان بالضمير الى المثبت له وانتم عنه تباين عن  
 المثبت له في الواقع بطل سياق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شيء عن ثبوت المثبت له على الاطلاق في مرتبة المحلول اي مرتبة  
 الحكي عنه ونفس تاخره عنه بالاتصاف لا انضمامي وذو سبب الى كون الاتصاف بالوجود انتم اعياض عدم تاخر الاتصاف لا انضمامي  
 وجودا لموصوف واما قوله لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه جودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف قيام  
 الوجود بالهيئته ضروري فما يقضي به يعجب انه ان اراد به ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا اي محلا مستغنيا عن احوال الذي هو  
 الوجود وان كان محلا للوجود وكان الوجود حلا فيه فحصل كلامه يرجع الى ان محل الوجود لا يسمى موضوعا في الاصطلاح بل

الحمد لله الذي بفضل العظيم ومنه بجسم قد استتب طبع الحواسي العتيقة العجيبا لا نيقة  
 الغريبة المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك  
 المؤلف للساج بجار العلوم العقلية السليمة في براري الفنون الحقيقية الصائدا وابدلت في  
 الصاعد على عرش التحقيق المولوي محمد فصل حق النخبة ابا دوى عالم الكرم ذو الاياد  
 بكرمه الهادي الى يوم التنادي في مطبع مصلح المطابع الواقع في بلدة دلهي سنة ١٢٩٩





بسم الله الرحمن الرحيم

# تذكرة الحاشية المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك المولفة للمولوي فضيل بن النخعي ابادي ومولفها

الحمد لله الذي جعل العلم الراسخ من العلوم وهو المنطق آلة لما عاده - ويشير على العقل وسبب سواه - وهو المنطق على فيه البتة رضاء - وعلى آله وصحبه الذين برأهم بآه  
اما بعد فيقول بعد اختصار الى الآخرة مصلح الدين بالراجح مظهر يوم الدين - ان شرح السلم للقاضي مبارك غنا عنه الله تعالى وتبارك قد اشتهر بين  
طالبى العلم ومعلية شانه واشكاله - وتشر رفته واعضاله وكثير من العلماء قد علقوا عليه التعليقات والحواشي - لتزيل عنه الغواشي فلم تغن من كنهه شيئا  
الا التعليقات للمفاضل المشهور بالمنطق والعلوم المتعلقة بين الجمهور المعروف من الغريب الى اشرق المولوي فخر بن علي بن النخعي ابادي عاظمه كبره المتأدي  
يوم نيادى المتأدي الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكيم من شرب قطرة منه فقد صار بحر الا ساحل لا يشيخا لا فاصم له مرجا يجذب اليه كل مستاذ لا مانع لافان  
كنت في شك مما اقل - فمن مولفات التعليقات المتعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تشبه على قولي بلا فضول - فان ما يشبهه ويدل على حال الفاعل  
حال المنقول - فانظر الى هذه الحواشي والتعليقات - لينظر لك فيها من غراب التوضيحات والتحقيقات واين كنه شيئا مما فيها على الاجمال - وانما يظهر المظان  
تفصيل حقيقة الحال - كما سمع لما يقال - ان هذه التعليقات اظهرت ما خفي في الشرح من المعاني - ونحت ما خلق فيه من الالفاظ والهيال - ونحت ما فيه من  
السائل - وجعلتها مشقة كالشئ بالدلائل ونحت تنقيحها ليس بفرقة تنقيح - ونحت توضيحها لا يفرقة توضيح - كما شئت على تحقيق وتيسير لكل مسألة مشكلة وقصة من  
السائل النطقية - ونحت على تنقيح وتبيين لكل سبب من البحوث المتعلقة بالمعينة الشغل عليها الكتب النطقية القديمة - فليد الحاشي فانه ما حق في خبره  
الحاشية اني في الشرح فخطب على حق فيها ما فيه وما في سائر الكتب النطقية الحديثة - وان المنطق والعلوم الحق في ما اختلف فيه من المسائل بالبحر القاطعة  
الهيئة الى منحة بحيث اجملت حقيقة على كل ذكي ونحى وعلى كل ما يركا لوجته ناقص - وتبين الطالب لبعارة وصحته خالية عن اللغات المشككة ليعجزها  
كل جته ونشبه - والذين يدعون بانهم يعلمون المنطق وما هم بعالمين صحت يرون في هذه الحاشية يعترفون ان نفوسهم كانت عارية عن نفوس المنطق  
فان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية لب كل الكتب وزجدة سائر الزبدان فيها ليس فيها من كانت هذه هذه الحاشية كان  
يكتبها ولا يجيبها احد لو كان طالب الرواية يحيل بالف حيلة فيها العبد العاجز حاجه مصلح الدين عاظمه عنه يوم الدين الامدادان يشيخ في  
الحاشية الجليل الشأن - الباهر المبرر ان يومهم فواءه التي لم يسبها اكثر من ينس ولا جان - فطلب نشوة في هذه الحاشية القديمة من شمس العلماء  
المردى محمد بن عبد الحق النخعي ابادي - من الحاشي السلام فاعطاني تلك النسخة بلا مودة لما كان بين ابويه وبين آتاني من المحبة القديمة والالفة العظيمة  
واعطاني حق تاليفها ايضا - فاعلموا ايها الطالبون والعاملون ان هذه النسخة المطبوعة منقول من تلك النسخة القديمة واعلموا ايضا ان  
في هذه الحاشية لا جدوى من تفاريق النسخ وان هذه الحاشية تنفي عن سائر الكتب فليكن ان تشتغلوا بتعليلها وتعليقها فان في هذه الحاشية كنتم تطالبون  
فما كنتم تجدونه واخبره وعرفنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين

ربيع الاول سنة ١٢٣٥ هجرية نبوية